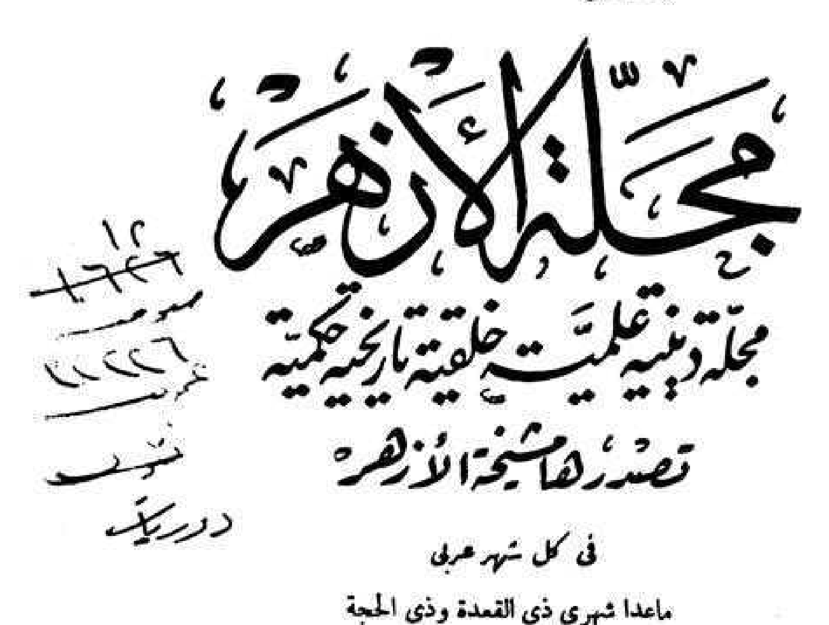


في كل شهر عربي

ماعدا شهري ذي القعدة وذي الحجة

الجزء الأول	المحرم سنة ١٣٦٤	المجلد السادس عشر

مدير إدارة المجلة ورئيس تحريرها

محمد فريد وجدي



الإدارة

ميدان الأزهر

تليفون : ٨٤٣٣٢

الرسائل تكون باسم مدير المجلة

الاشتراكات

	مليم
داخل القطر	٢٠٠
لطلبة الجامعة الأزهرية خاصة ...	١٠٠
خارج القطر	٣٠٠

ثمن الجزء الواحد ٢٠ مليما داخل القطر و ٣٠ خارجه

(مطبعة الأزهر — ١٩٤٥)

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله على ما أشعرنا بوجوب حمده ، وعلى ما أمدنا فى خدمة دينه بروح من عنـده ، والصلاة والسلام على خاتم رسله المبعوث للعالمين بعهده ، محمد وآله وصحبه والقائمين على الأمر من بعــده .

أما بعد فانى أقدم للعالم الاسـلامى بهذا العدد فاتحة السنة السادسة عشرة لمجلة الازهر ، آخذا على نفسى أمام الله والناس أن لا آلوها جهدا ، وأن لا أدخر عنها وسعا ، مستعينا على ذلك بما يمدنى الله به من قوة ، وما يتفضل به علىّ كتابها الـكرام من رِدْء ، راميا بذلك الى خدمة دينه الحنيف على مقتضى ما تستدعيه الحاجة العصرية من بيان ، وما تستلزمه العقلية الراهنة من بحوث .

ومما نتيمن به فى مفتتح هذه السنة ، أن نحلى جيد هذه المجلة ، بالرسالة السنية التى تفضل حضرة صاحب الجلالة الملك المعظم فاروق الأول ، أن يوجهها الى شعبه المخلص لعرشه ، المدين لذاته الـكريمة بجلائل الايادى ، فقد كشفت فى كل كلمة من كلماتها القيمة عما يكنه جلالته لأمته المخاصة من العطف السامى ، والرعاية البالغة ، معيدا بها الى الذاكرة ما وعته من تواريخ الملوك العظام الذين سعدت بهم شعوبهم ، وارتقت الى ذروة السودد والمجد ، وكانت حياتهم خيرا وبركة لهـا ، بقيت آثارها أجيالا متعاقبة ، مد الله فى حياة جلالته ، وأمتعنا بوجوده الـكريم أمدا طويلا ، ملحوظا بالعناية الإلهية . ومحوطا بالرعاية الربانية ، بفضل الله وكرمه .

ويسرنا أعظم السرور أن نعقب هـذا النطق الـكريم العالى ، بمـا ألقاه حضرة صاحب الفضيلة الأستاذ الامام الشيخ محمد مصطفى المراغى شيخ الجامع الأزهر بين يدى جـلالته بعد صلاة المغرب فى المسجد المعمور ، يوم الاحتفال بالسنة الهجرية الجديدة ، من تلك الخطبة الرفيعة الشأن ، الجليلة القدر ، التى عودنا فضيلته أمثالها فى كل ذكرى من أيام هـذه الأمة الـكريمة ، فقد أملى عليه ما وعاه قلبــه من دين ، وما عمر به عقله من علم ، ما وقع من نفوس سامعيه أرفع موقع ، وما انشرحت به صدور المؤمنين فى يوم له فى تاريخ الدعوة الى الحق صحف تنطق بما لهذا الدين من أثر بالغ فى إصلاح النفوس ، وتقويم العقول ، والتفرقة بين الحق والباطل ، وثل عروش الجاهلية لا فى الأمة العربية وحدها ، ولـكن فى الأمم قاطبة على خلاف بينها فى التأثر به ، ناهيك أنه يعيد الى ذاكرة الناس أنه أول يوم لقيام دولة الحق فى الأرض .

رسالة جلالة الملك المعظم
الى شعبه

شعبي المحبوب :

منذ خاطبتكم المرة الأخيرة ، مرت بنا أوقات عصيبة تلاحقت فيها الحوادث سراعا ، فكنت أخلو الى نفسى ، وأتجه الى ربى ، أسأله أن يحفظ بلادنا العزيزة ، وأن يرفع عن كاهل الانسانية شرور الحرب ، ويعيد إلى العالم عصر سلام قائم على العدالة والتعاطف والوئام ، وقد أذن الله بالنصر للدول الديموقراطية التى تتحد غايتنا وغايتهم ، وقريبا تنطلق الأمم من عقال الآلام والمحن .

فلنا اليوم أن نغتبط ، وأن نحول الأنظار الى فجر مستقبل تمد فيه الحرية رواقها على الجميع .

وإن من بواعث سرورى أن أتحدث إليكم ونحن نستقبل العام الهجرى الجديد ، الذى نحفظ له أكرم الذكريات ، لما يتمثل فى الهجرة من معانى البطولة الخالدة للنبى الأمين .

لقد كانت الهجرة مبدأ تاريخ لعصر جديد ، عز فيه الحق ، وتحررت النفوس من ذل العبودية .

فلنتخذ من تاريخ الهجرة عظة وعبرة ، ولنستلهم منها كل معنى كريم ، يؤهل للحياة الحرة الكريمة .

وإنه ليسعدنى أن أهنئكم والأمم الاسلامية بهذا العيد المجيد ، وأبعث الى الجميع بتحياتى الخالصة ، وتمنياتى الطيبة ، وأدعو الله أن يحقق للأمم العربية مساعيها فى تحقيق الوحدة العربية التى تصبو إليها ، والتى تجمع شملها وتوحد كلمتها ، وتكسبها قوة وأمناً ، ورخاء ويمنا .

بنى وطنى :

إن عظمة كل أمة كامنة فى روح شعبها ، وإنى لأقدر أعظم التقدير ما لشعبى العظيم من المزايا السامية ، وليس من شك فى طبيعة الصعوبات التى تنتظرنا بعد الحرب ، والتى تتضاءل بجانبها الصعوبات التى نواجهها الآن ، وستكون أياما تمتحن فيها قوة شعبنا ومضاء عزيمتنا ، ولن يعصمنا من هذه الشدة سوى الإيمان بالله ، والثقة بأنفسنا ، فإنها آية القوة فى بناء الأمم .

وإنى أهيب بكم أن تعملوا لمواجهة المستقبل بملء الثقة حتى نتخطى أشواك العوائق ، وأن تكونوا حول راية الوطن قلبا واحداً وأمة واحدة .

والسلام عليكم ورحمة الله

كلمة حضرة صاحب الفضيلة الاستاذ الامام

فى تحية العام الهجرى الجديد

سيدى رسول الله محمد بن عبد الله !

عند ما يطل على الكون هلال العام الهجرى يذكر المسلمون حادثا من أبسط الحوادث فى صوره ، لكنه من أجل الحوادث خطرا فى مغزاه وفى أثره ؛ حادث هجرة النبى الكريم محمد صلى الله عليه وسلم من مكة موطن آبائه وعشيرته ، وأول أرض مس جسده ترابها واستقبله هواؤها ، وأول مكان اتصل فيه بعالم القدس وبالملأ الأعلى وتلقى رسالة ربه على يد ملائكته . يذكرون هذا وما أحاط به ثم يحمدون الله على فضله . فقد وجهته العناية الإلهية هذه الوجهة لينجو من الشرك وأهله ، ومن ظلم ذوى القربى ، وليجد حرية الرأى والعقيدة فى مكان أرحب وعند قوم أشربت قلوبهم حبه ، وملأ أفئدتهم جلاله ، واستعدوا للذود عن حياض الإيمان ومحاربة الباطل ، وباعوا أنفسهم فى سبيل الله ، وهم الذين نزل فيهم « والذين تبوءوا الدار والايمان من قبلهم يحبون من هاجر إليهم ولا يجدون فى صدورهم حاجة مما أوتوا ، ويؤثرون على أنفسهم ولو كان بهم خصاصة ، ومن يوق شح نفسه فأولئك هم المفلحون » .

يثير حادث الهجرة تصور معركة عنيفة بين الحق والباطل ، والنور والظلمة ، والحلم والجهل ، والإيمان والكفر ، والهدى والضلال ، والرشد والغى ، والاستقامة والفجور ، وبين عدد قليل سلاحه الحجة والبرهان ، واليقين والايمان ، وعدد كثير يعتمدون على تقليد الآباء ، ويضعون أصابعهم فى آذانهم لئلا تنفذ إليها الحجة ، والأغطية على عيونهم لئلا تبصر نور الحق ، ويعتمدون على القوة . وتتمثل أمام النفس صورة الحق يكاد يخنقه الباطل ويتركه على الأرض صريعا لا يقوى على النضال ، وإذا بنفحة من قبل الحق تهب ، وإذا به ينهض وينجو ، وإذا به يكر ويهاجم ، وإذا به يظفر ، وإذا الباطل صريع ، وأهله فى الهالكين .

وحادث الهجرة يشعب الفكر ويقسمه ، فيتجه الى نواح مختلفة تتصل بآثاره وبصاحبه وبالنور الذى جاء به والكتاب الذى أنزل عليه . وفى هذه النواحى جميعها جمال مشرق يأخذ بالأبصار ، ويملك على النفس أمرها ، وتعيا العقول دون اكتناهه واستقصائه ، وستتكشف هذه النواحى للناس شيئا فشيئا ، وتعم الهداية بعد أن تعم المعرفة ، ويدرك الناس السر فى أنه كان خاتم المرسلين ، ويدركون سر قول الله سبحانه : « إنا نحن نزلنا الذكر وإنا له لحافظون »

رسول الله صلوات الله وسلامه عليك ! أنت مثال الانسانية الكاملة ، والجامع لأشتات فضائلها ، وأنت مشرق الذات الإلهية ومطلع العلم والمعرفة والحكمة ، أفاض الله عليك ما شاء ، وأفضت على الناس ما هم فى حاجة اليه ؛ فجلوت الظلمات ، وأزحت الشكوك والأوهام والشبهات ، وعلمت العلماء أدق نظم الكون ، والمصلحين أكمل نظم الاجتماع ، والمشترعين أصلح قواعد التشريع ، وأريت الناس كيف يكون القائد المدرب الرحيم ، ورئيس الدولة العادل الحكيم ، وأريت الناس المثال الكامل للأخلاق الذى يضم القلوب المتنافرة ويجمع بينها ، وينقى القذى من المجتمع ، ويطهره من المضللين والمفسدين .

وضعت أساس دولة من أقوى الدول وأقومها وأعدلها وأرحمها ، من شعوب مختلفة اللون والجنس واللغة والدين والعادات والطباع والأخلاق ، ووحدت هذه الشعوب وربطتها برباط من الدين والخلق . وعاشت عزيزة مهيبة ما عاشت متمسكة بهديك ، مستضيئة بنورك ، عاملة بكتاب الله وسنتك ، ولم يصبها ما أصابها من الوهن إلا بعد أن نسيت هديك وتركت نهجك وأعرضت عن النواميس الإلهية فى الحياة الاجتماعية ، وأعرضت عن قواعد العدل . والأرض لله يورثها من يشاء من عباده ، والعاقبة للمتقين .

احتملت ما احتملت من الأذى غير مبال به ، إذ كان الله عنك راضيا ، وتجشمت ما تجشمت فى مطاردة الباطل إرضاء للحق ، وكانت هذه المحن كلها تمر تحمل فى طياتها نعم الله ومنحه ، وجوزيت بالحسنى فى الدنيا ، وستجزى أحسن ما يجزى به النبيون والمرسلون ، صلوات الله وسلامه عليك .

يا صاحب الجلالة :

يحتفل المسلمون بالهجرة ، وقد أردت أن تكون حفلة الأزهر هى الحفلة التى تحظى بشرف شهودك ، والأزهر الوفى لك ، والمخلص لعرشك ، والصادق فى حبك ، حقيق بهذه الرعاية وجدير بهذا العطف ، وهاهو الأزهر ، علماؤه وطلابه ، يحيون فيك الملك الاسلامى العادل الذى يحب الاسلام والمسلمين ، ويحب الحق ويكره الباطل ويطارده . ويسعدنى أن أقول إنك مثال المسلم الكامل فى الصبر على ما ينالك من ألم وأذى فى سبيل بلادك وفى سبيل الحق ، ومثال المسلم الشجاع الذى لا يهن ولا يحزن ولا يجزع ، ومثال المؤمن بعاقبة الصبر ، وما أعد للصابرين .

وقد قال أحد الحكماء :

لا يحسم العقل ، والدنيا تساس به ما يحسم الصبر فى الاحداث والنوب

أبقاك الله وأعزك .

مولاى :

كشف الغطاء عن أعين الأمم فلم تعد تطيق ما كانت تحتمله من قبل ، ولا تبصره . وكشف الغطاء عن أعين الأمم الاسلامية ، وأدركت ما اقترفته من الإثم بالتفرق ، وما جنته بالتفريط والبعد عن سنة الله فى حياة الأمم والبعد عن هدى الله ونهج رسوله ، وأبصرت ما كان لها من مجد باذخ وعز :

رسا أصـله تحت الثرى وسما به ... الى المجـد فرع لا ينال طـويل

لحنت اليه وتوثبت لاحيائه . وفى الأفق بارقة من الأمل فى أن تيارات الفكر تتجه الى الاستقامة والعدل فى المعاملة ، والى أن تبنى العلاقات بين الأمم على أساس التعاون والحب ، لا على أساس السيادة والطغيان . والأمم العربية أدركت ما فى الوحدة من قـوة ، وهى جادة فى تحقيقها لتجعل منها قوة أمام الاحداث التى قد تطغى على التقاليد ، وتطغى على الأوطان . وهذا السعى ، وهذا الجد فى تحقيق تلك الوحدة ، يجعلنا نرجو وحدة أعم وأشمل ، هى الوحدة الاسلامية التى طلبها الله حيث يقول : « وإن هذه أمتكم أمة واحدة » .

والله المرجو أن يحقق الوحـدة العربية ، وأن يحقق الوحدة الاسلامية بزعامة الفاروق المحبوب . لخذ يا مولاى بيد العاملين ، وسر على بركة الله ، والله ولى الصالحين .

مولاى :

أتقدم إليك مهنئا بالعـام الهجرى ، داعيا لك بطول البقاء ، وبعمر مبارك فيه ، تسعد بما تعمل من خير ، ويسعد الناس بك وبما تقدمه من خير وإرشاد .

وأتقدم بتهنئتى لإخواننا المسلمين على اختـلاف ديارهم ومذاهبهم وألسنتهم ، راجيا لهم عزا ومجدا . وأسأل الله العلى القدير أن يعيد الى العالم سلاما شاملا ، أساسه العدل ، وقوامه الرحمة والانصاف ، وأن يبعد عن الظافرين زهو الظفر ، وغرور القدرة ، ويوفقهم لخير الناس أجمعين ؟

السيرة المحمدية
تحت ضوء العلم والفلسفة

تابع فصل الأصول القرآنية التي أقامت الدولة الاسلامية

١٦ ـ « ليس للانسان إلا ماسعي ، وأن سعيه سوف يرى ، ثم يجزاه الجزاء الأوفى » .

من الأوهام الشائعة بين أهل الأديان ، أن للقرابات والاتصالات فائدة فى الحياة الآخرة ، كما لها فى الحياة الدنيا ، وتناسوا أن فائدتها فى هذه الحياة تقوم على جهالة الناس واستنامتهم الى الأوهام الموروثة ، ولا يوجد هذا المؤثر فى الحياة الآخرة ، فيستحيل الناس الى أعمالهم إن خيرا فخير وإن شرا فشر .

وقد امتد الوهم بالناس الى تخيل أن المقامات الروحية قد تورث كما تورث المقتنيات المادية ، فيقام الابن مقام أبيه فى مهمته الدينية ولو كان غير أهل لها . وقد مُنى الشرق والغرب بهذه الغفلة قرونا طويلة قبل مجئ الاسلام ، واستمر بعده الى اليوم ، إلا فى البيئات التى غمرتها أنوار العلم .

وقد نشأ عن هذه العلة أن أسندت الأمور الى غير أهلها ، وتحولت عن وجهاتها الروحية الى حيث تستغل جهالة الجاهلين ، وأوهام السذج والمغفلين ؛ فجاء الاسلام ما حقا هذه الآفة الجاهلية ، فقرر أن ليس للانسان إلا ما قدمه من عمل ، لا ما ورثه عن أبيه من لقب ، وأن عمله هذا سوف يراه يوم الدين ، ويجزى عليه الجزاء الذى يستحقه ، وقد جاء النبى صلى الله عليه وسلم فقوّى فى النفوس أثر هذه الآية فقال لابنته فاطمة ، وهى أحب الناس اليه : « اعملى يا فاطمة فانى لا أغنى عنك من الله شيئا » . فاذا كان رسول الله نفسه لا يغنى عن ابنته شيئا ، فهل يعقل أن يغنى فى أمته غيره عن أحد شيئا ؟

وقد قرن الحق جل وعلا الايمان بالعمل فى نحو ثلاثمائة آية من القرآن الكريم ، وليس بعد هذا مذهب فى التحضيض على وجوب العمل ، وعدم الاكتفاء من الدين أو العلم بالكلام ، وهو الداء الدوى الذى يصيب المتدينين عند ما يخيل اليهم أن الله يسخر لهم قوى الكون لا لشىء سوى أنهم مؤمنون ، وينسون أو يتناسون أن هذا الامتياز لم يعطه المرسلون أنفسهم ، فقد خاضوا غمرات الأعمال ، وابتلوا أحيانا بالفشل بسبب أخطاء صدرت من أتباعهم .

هذه الآيات اختلطت معانيها العالية ، بروح الأمة الاسلامية الأولى ، فأكسبتها رجولة فى

سيرتها لم نر لها مثيلا فى غيرها من الأمم ، ظهرت آثارها بعد وفاة النبي صلى الله عليه وسلم عند اختيار خليفة له ، فلم يسندوها لواحد من أهل قرابته ، وقد كان منهم من يصلح لها ، وأسندوها الى أبى بكر ولم يروا فى ذلك بأسا ؛ ولما حضرته الوفاة نصح لهم أبو بكر أن يسندوها الى عمر ، فاطاعوه ولم يؤانسوا فى ذلك مانعا ؛ ولما توفى عمر واجتمع أهل الشورى انتخبوا لها عثمان . حدث كل ذلك فى نحو ربع قرن ولم يضطرب له حبل الأمور ، ولا انشقت منه عصا الجماعة ؛ ثم أفضت الامامة الى على بن أبى طالب فكان رابع الأئمة الراشدين ، رضى الله عنهم أجمعين .

(١٧) « يأيها الذين آمنوا اصبروا وصابروا ورابطوا ، واتقوا الله لعلكم تفلحون »

أى اصبروا على البأساء والضراء ، وما ينالكم من عنت الحياة ، وتقلبات الحوادث ، ولا تتثبطوا عن متابعة الثبات مهما التوت عليكم الامور ، وتكأدتكم النوازل ، وصابروا أعداءكم ، أى غالبوهم فى الصبر ، وباروهم فيه ، فان الله مع الصابرين .

كررت فضيلة الصبر فى الكتاب نحو تسعين مرة فى ضروب عدة من الألوان البيانية ، وفى مناسبات شتى من المآزم الاجتماعية ، والمواقف الحيوية . فقال تعالى : « واصبر على ما أصابك إن ذلك من عزم الأمور » ، أى إن ذلك مما عزمه الله ، أى قطعه وأوجبه عليك من الأمور . وقال تعالى آمرا رسوله بالصبر : « فاصبر كما صبر أولو العزم من الرسل ، ولا تستعجل لهم ، كأنهم يوم يرون ما يوعدون لم يلبثوا إلا ساعة من نهار ، بلاغ ، فهل يُهلَك إلا القوم الفاسقون » . فى هذا إيذان بأن الصبر من أركان الدعوة الى الاصلاح ، وأنه شرط فى نجح الأعمال بحيث لا تقوم بدونه . وقال تعالى : « واستعينوا بالصبر والصلاة ، وإنها لكبيرة إلا على الخاشعين » ، أمر الله المؤمنين ، وقد أحيط بهم ، وجدَّ بهم الجد ، وثارت عليهم أعاصير الحوادث ، بأن يستعينوا بالصبر والصلاة ؛ فاما الصبر وهو الثبات ، فهو مظهر الارادة التى لا تتزعزع ، والارادة فى ذاتها قوة معنوية ذات أثر فعال فى إنجاح المطالب . بل قال الذين يبحثون فى أسرار النفس البشرية أن للارادة إشعاعا يؤثر تأثير سائر القوى خارج محيط الشخص المريد فيحقق له ما يرمى اليه ؛ والصلاة اتصال بقيوم الوجود ، واستمداد منه ما يعينه من القوى فى تذليل العقبات . فهذه الآية من أرفع ما يوصى به الموصون من وسائل النجاح فى الأمور المشروعة . والمسلمون بما نجحوا فيه من مشروعاتهم الكبيرة ، على قلة عددهم ، أدل دليل على ما لهذا الأسلوب الإلهى من التأثير فى العالم المادى . وقد قال كبار القادة ممن مارسوا الحروب الطاحنة : إن الشجاعة صبر ساعة ، فانظر الى أى حد يبلغ تأثير الصبر ، والى أى مدى يمتد به الذين يغالبون الاحداث والعوائق ؟

١٨ — « إن الذين قالوا ربنا الله ثم استقاموا ، تتنزل عليهم الملائكة ، أن لا تخافوا ولا تحزنوا وأبشروا بالجنة التي كنتم توعدون »

أي إن الذين قالوا ربنا الله ، القادر الذي لا حد لقدرته ، الآمر بكل خير ، والناهي عن كل شر ؛ ثم استقاموا على الطريقة التي رسمها في كتابه ، تتنزل عليهم الملائكة ، وهي تلك الكائنات العلوية التي تتولى الصالحين بالهداية الربانية ، وتبث في قلوبهم روح الصبر على المكاره ، والثبات في مواطن الشدائد ، وتنزع من قلوبهم الخوف واليأس من العناية الالهية ، وتبشرهم بما ينتظرهم في حياتهم الأخروية من مكانات الرفعة ، ومقامات الكرامة .

إن هذه الآية أثرت في قلوب المسلمين الأولين من ناحية الاستقامة على الطريق التي رسمها الكتاب الكريم أبلغ تأثير ، فحملتهم على تحري محابّ الله ، ومكارهه ، لا تحري المأمور بالخير فحسب ، بل تحري من يتلمسون الاتصال بالملأ الأعلى الذي وُعدوا به ، وهو مطلب كل نفس بشرية ، تشعر بأنها اضطلعت بأعباء مهمة إصلاحية ، ودُفع بها في مزدحم الشؤون العالمية . فقد كانت الجماعة من جماعاتهم إذا أصيبت بفشل عارض ، تحرى قادتها ماعسى أن يكونوا قد أهملوه من الوصايا الالهية أو التعاليم النبوية ، فاستدركوه . الى هذا الحد وصل بهم العمل بأوامر الله وتجنب نواهيه . فلا غرو أن تتنزل عليهم روح ربانية تمدهم بالشجاعة والتضحية ، وتمهد لهم العقبات المستعصية ، وتهيئ لهم أسباب الغلب والنجاح .

١٩ — « ولا يجرمنكم شنآن قوم أن صدوكم عن المسجد الحرام أن تعتدوا ، وتعاونوا على البر والتقوى ، ولا تعاونوا على الإثم والعدوان ، واتقوا الله إن الله شديد العقاب » .

أي ولا يحملنكم بغضكم لقوم بسبب أن صدوكم عن الطواف بالمسجد الحرام أن تعتدوا عليهم ، وتتجاوزوا حدود العدل فيهم ، ولا يشدن بعضكم أزر بعض على ارتكاب الآثام ، ولكن على الاحسان الى الناس ، وعلى خشية الله بالوقوف عند حدوده ، فان الله عقابه شديد العقاب فاحذروه .

هذه الآية مثال من المُثل العليا للأخلاق الاسلامية الماثلة في الكتاب الكريم ، فان قيم الوجود الذي أراد أن يجعل من الأمة الاسلامية أمة عالمية ، لم يدعها تجري في علاقاتها بالأفراد والجماعات على السنن البشرية التي تأخذ بها الأمم ، ومنها النكاية بأعدائها ، والنيل منهم ، شفاء لصدرها مما جنوه عليها من تعطيل مناسكها ، وتأجيل شعائرها ، وما سبق ذلك من الاغارات المتوالية عليها ، وتأليب الجماعات ضدها ، وإسرافها في اضطهادضعفائها . وقد جرت الشعوب أن تشدد النكير على أعدائها من هذا القبيل نكاية بهم ، ولكن الخالق جل وعز الذي يريد أن يجعل من الأمة الاسلامية أمة عالمية ، قضى أن لا تجري على هذه السنة من العادات

الشائعة بين الشعوب ، فوضعت لذلك حدا من السمو الخلقى هو غاية ما يمكن بلوغه متى وصلت الانسانية الى صميم اللباب من العدالة الصحيحة .

١٩ — «والذين يكنزون الذهب والفضة ولا ينفقونها فى سبيل الله فبشرهم بعذاب أليم» .

هذا إيعاد من الله تعالى للذين يدخرون الأموال ولا ينفقونها فى سبيل الله ، بعذاب أليم . وسبيل الله هو الطريق المؤدى الى كل صلاح وإصلاح للأفراد وللجماعات . ولما كان أقوى ركن فى الاجتماع هو الحاجات المعاشية والاجتماعية ، وكانت توفية تلك الحاجات قائمة على المال ، كان المسؤلون المباشرون عن هذا الركن هم المتعاملين بالدرهم والدينار . ولما كان المال يجتذب المال بما يؤتيه صاحبه من الوسائل لتصيده من هنا وهناك ، كانت العهدة على الذين يجمعونه تحت أيديهم ولا ينفقونه فى سبيل إقامة بنية الاجتماع يستحقون عند الله أشد العذاب.

ولما كان أخذ هذه الآية على ظاهرها يؤدى الى تحريم ادخار المال ، وحرمان المجتمع من طبقة الأغنياء ، وهى طبقة لا بد من وجـودها لاقامة المشروعات العظيمة ، وتحلية المجتمع بالمؤسسات الاقتصادية التى يشتغل فيها ملايين العمال من ذوى المهن الضرورية للاجتماع ، بادر النبى صلى الله عليه وسلم الى شرح هذه الآية بقوله : « ما أديت زكاته فليس بكنز » ، وعليه فليس ما يمنع فى الاسلام أن يكون بين أهله أمثال روكفلر وكارنجى والبارون هيرش وفورد ممن تعد رءوس أموالهم بمائات الملايين من الجنيهات ، على شرط أن يؤدوا ما على رءوس الأموال هذه من زكاة . وقـد قدرها الفقهاء بجنيهين ونصف فى كل مائة جنيه . فيكون ما يجب أن تدفعه الأمة المصرية إذا قـدرت ثروتها بألفى مليون جنيه الآن ، بخمسين مليون جنيه . وهذا القدر تنفقه الدولة فى الوجوه التى قررها الشارع لمصلحة المجتمع .

هـذا الركن معدود من الأركان الخمسة للاسلام لمكانه الرفيع من بنية الاجتماع . وقد تبين بعد ما دارت على الأمم الأدوار ، أن نظام الجماعة يتوقف على نظامها الاقتصادى ، وخاصة فيما يتصل بالطبقة المحرومة من المال . وقد انتهينا الى القرن العشرين ولا نزال نرى أن النظام الاقتصادى هو الشغل الشاغل للأمم المتمدنة ، ومن العجيب أن الاسلام حل هذا الاشكال بتقرير الزكاة حلا لا يدع سبيلا للمذاهب الاقتصادية المتطرفة للطعن فيه . فانها بدلا من جعل مجموع الثروات ملكا شائعا للآحاد ، وهدم كل ما اتفق العالم على الاعتداد به من الوراثة والملكية الخاصة ، فرضت على مجموع مال الأمة ضريبة سنوية واجبة الأداء قـدرت باثنين ونصف فى المئة ، وهو حل لا نشك فى أن العالم كله سيضطر للأخذ به ، تفاديا من الانقلابات الذريعة التى يقتضيها الأخذ بغيرها من المذاهب الاقتصادية ؟

محمد فريد وجدى



استدارة الزمان

عن أبي بكرة رضى الله عنه عن النبي صلى الله عليه وسلم قال : « إن الزمان قد استدار كهيئته يوم خلق الله السموات والأرض ، السنة اثنا عشر شهرا ، منها أربعة حرم ؛ ثلاث متواليات : ذو القعدة ، وذو الحجة ، والمحرم ، ورجب مضر الذى بين جمادى وشعبان ». رواه الشيخان .

المفردات

يطلق الزمان على قليل الوقت وكثيره ، والمراد هنا السنة القمرية بدليل السياق . واستدارة الزمان ، دورانه وعودته إلى سيرته الأولى ، منذ خلق الله السموات والأرض ، وقدر القمر منازل . والأشهر الحرم ، واحدها حرام ، كسحاب ، من الحرمة ؛ لأن الله فرض احترامها وتعظيمها على لسان إبراهيم وإسماعيل عليهما السلام ، وتواتر ذلك عن العرب قولا وعملا ، وإن أخلوا به بعد ، اتباعا لأهوائهم ، وانقيادا لشهواتهم ، على ما يأتى بيانه . ومضر ، قبيلة عظيمة من قبائل العرب ، تنسب الى أبيها ، وهو الجد الثامن عشر للنبي صلى الله عليه وسلم . وإنما أضيف رجب إليها ، لأنها كانت أشد القبائل استمساكا بتحريمه . ويقال إن ربيعة كانت تحرم رمضان وتسميه رجب فأبطل صلى الله عليه وسلم هذه التسمية وقضى ببيانه على هذا الزعم .

المعنى

تمهيد :

فى السنة العاشرة من الهجرة أُذِّن فى الناس أن رسول الله صلى الله عليه وسلم خارج الى الحج . فما كاد هذا النبأ ينتشر حتى أقبل الناس على المدينة ألوفا ألوفا ، من كل حدب ينسلون ، وحتى ضربت الخيام حول المدينة لمائة ألف أو يزيدون ؛ جاءوا جميعا يلبون دعوة نبيهم ،

ويأتمون به فى حجهم ، يحدوهم إيمان خالص ، وتملأ نفوسهم غبطة صادقة . ولخمس بقين من ذى القعدة خرج صلوات الله وسلامه عليه لحجة الوداع التى لم يحج بعد الهجرة غيرها (١) .

وفى وسط هذه الجموع الحاشدة ، ألقى خطبته الجامعة الخالدة ، التى قرر فيها أسسا من الفضائل ، ونبذ فيها أصولا من الرذائل ، وطرح فيها بدعا من منكرات الجاهلية الأولى ، وأبان فيها حقوق الله ، وحقوق عباده ، ووطد فيها قاعدة المساواة بين الناس ، وأنهم جميعا سواسية كأسنان المشط ، لا فضل لعربى على عجمى إلا بالتقوى . وأن المسلمين إخوة لا يحل لمسلم من أخيه إلا ما أعطاه عن طيب نفس . ووصى فيها بالنساء خيرا . وكان شطرا منها هذا الحديث الذى رواه الشيخان (٢) . وهو يشتمل على أمرين عظيمين : إبطال بدعة النسىء ، وكانت فاشية فى العرب ، وفضل الأشهر الحرم .

ضلالة النسىء :

أما النسىء فهو شرعة جاهلية مبتدعة ، غيّر بها العرب ما ورثوه عن ملة إبراهيم واسماعيل عليهما السلام ، من تعظيم الأشهر الحرم ، وإتمام مناسك الحج ، وتحريم القتال فيها . وكأن الله جلت حكمته ، ووسع كل شىء علمه ، جعلها هدنة لهم ، يأمنون فيها على أنفسهم وأموالهم وتجاراتهم وحجهم . ولقد بلغ من تعظيمهم لهذه الأشهر أن كان الرجل يلقى فيها قاتل أبيه أو أخيه فلا يهيجه ولا يمسه بأذى . فلما طال عليهم الأمد ، وكانت معيشتهم على الصيد والحروب وشن الغارات ، والأخذ بالثأر ، شق عليهم الكف عن ذلك ثلاثة أشهر متوالية . فزينت لهم شياطينهم أن يبدلوا فى المناسك وينسئوا فى حرمة الأشهر بسوء التأويل واتباع الهوى ؛ فكانوا إذا جاء المحرم وهم محاربون أحلوه ، وحرموا مكانه صفرا ، فإن احتاجوا إليه أحلوه وحرموا مكانه ربيعا الأول ، وهلم جرًّا . فإذا جاء العام القابل حرموا المحرم فى زعمهم وأحلوا صفرا . هكذا كانوا يفعلون حتى استدار التحريم على شهور السنة كلها . وقد يزيدون فى السنة أحد عشر يوما ، أو خمسة عشر يوما ، أو شهرا فى بعض السنين ، لتوافق السنة القمرية أختها الشمسية فيقع حجهم فى وقت معين من السنة يتفق وأسفارهم ومواسمهم التجارية (٣) .

(١) وأما قبل الهجرة فقد روى الثقات أنه كان يحج كل عام . قالوا : وإذا كانت قريش تحج كل عام وتفخر بذلك وهى على غير دين ، فلا ريب أنه صلوات الله عليه أحرص على الخير منهم (٢) شطر الشىء نصفه ، وجزؤه . ومنه فى حديث الاسراء « فوضع عنى شطرها » أى جزأها . وقد روى الخطبة كلها أصحاب السير واستشهد بها الاستاذ الكبير مدير هذه المجلة وعلق عليها تعليقا حسنا . انظر آخر المجلد الرابع عشر .

(٣) قيل إنهم تعلموا هذا الكبس من اليهود والنصارى ، فانهم كانوا يفعلونه من أجل أعيادهم . ويرى بعض الباحثين أن التأخير كان نسىء أهل البادية ، وأن الكبس كان نسىء أهل الحضر ، ولذا كانوا يختلفون فى وقت الحج ويتجادلون فيه . وبعد ، فهذه خلاصة آراء كثيرة فى النسىء ذكرها المؤرخون والمحدثون . انظر « فتح البارى » فى كتاب التفسير ، « وبلوغ الأرب فى أحوال العرب » .

وأياما اختلفوا فى النسىء فقد كانوا يعتدّون فى التحريم بمجرد العدد لا بخصوصية الأشهر المعينة. وفى هـذه الضلالة التى ابتدعوها علاوة على شركهم يقول الله تعالى : « إنما النسىء زيادة فى الـكفر يُضَل به الذين كفروا يحلونه عاما ويحرمونه عاما ليواطئوا عدة ما حرم الله فيحلوا ما حرم الله ، زين لهم سوء أعمالهم ، والله لا يهدى القوم الـكافرين »

متى استـدار الزمان ؟

وأكبر الظن أن فجر الاسلام أول انبثاقه قـد محا ظلمة النسىء فلم يبق لها من أثر ، وأنه لم يقع حج فى الاسلام إلا بعـد أن استدار الزمان كهيئته يوم خلق الله السموات والأرض ، فأرسلها الرسول الأكرم صلوات الله وسـلامه عليه صيحة فى الآفاق مدوية بأن النسىء قد امحى بنور الاسلام ، وعاد أمر السنين على ما كان .

حجة الصـديق رضى الله عنه :

وإذا كان الأمر على ما رجحنا فقد وافقت حجة أبى بكر رضى الله عنه شهر ذى الحجة من السنة التاسعة ، كما وافقته حجة الوداع من السنة العاشرة ، خـلافا لمن زعم أنها كانت فى شهر ذى القعدة . وأنى هذا ؟ وكيف يصح حج الصديق إذاً ؟ بل كيف يسميه الله الحج الأكبر ، ويؤذن فيه « أن الله برىء من المشركين ورسـولهُ » ؟ ! إنا لا نشك مثقال ذرة فى أن العليم الخبير قد أنبأ نبيه صلوات الله عليه عودة الزمان الى وضعه الأول ، ثم نبأ به صلى الله عليه وسلم أمته فى حجة الوداع ، أجل موسم شهده العالم الاسلامى ويشهده حتى يقوم الناس لرب العالمين .

آية من آيات النبوة .

وفى هذا النبأ الذى طابق ما حققه علماء الفلك ، وأثبته أئمة التاريخ ، آية من آى النبوة ، وحجة من حجج الرسالة « وما كان الله ليطلعـكم على الغيب ولـكن الله يجتبى من رسله من يشاء ، فآمنوا بالله ورسله ، وإن تؤمنوا وتتقوا فلكم أجر عظيم »

فضـل الأشهر الحرم :

وفى تخصيص هـذه الأشهر بالذكر دليل فضلها على ما سواها ؛ فالحسنة تضاعف فيهن ، وكذلك السيئة . قال قتادة فى قوله تعالى : « فلا تظلموا فيهن أنفسكم » : إن الظلم فى الأشهر الحرم أعظم خطيئة ووزرا من الظلم فيما سواها ، وإن كان الظلم على كل حال عظيما ولـكن الله يعظم من أمره ما يشاء ، وقال إن الله اصطفى صفايا من خلقه ؛ اصطفى من الملائكة رسلا ومن الناس رسلا ، واصطفى من الـكلام ذكره ، واصطفى من الأرض المساجد ، واصطفى من الشهور رمضان والأشهر الحرم ، واصطفى من الأيام يوم الجمعة ، واصطفى من الليالى ليلة القـدر ، فعظموا ما عظم الله ، فإنما تعظم الأمور بما عظمها الله به عند أهل الفهم وأهل العقل .

مناط التفضيل فى الأشياء :

وإليه — جلت حكمته — يرد تفضيل من شاء وما شاء، من الملائكة والناس، والأزمنة والأمكنة، فلولا تخصيصه تعالى وتفضيله لاستوت الذوات والأعيان، والأمكنة والأزمان، وهو سبحانه — لا يختص شيئا بفضل إلا لمعان خاصة به، وخصائص حقيقية فيه، تحيط بها حكم بالغة، وأسرار عالية، إذا عجزنا عن إدراكها رددنا اليه علمها، وهو تعالى جده — أعلم بمواقع اختياره ومواطن رضاه « وربك يخلق ما يشاء ويختار » فليسعنا ما وسع عمر رضى الله عنه — وناهيك منه (١) — إذ يقبل الحجر الأسود ثم يرد أمره الى الله ورسوله، فيقول : أما والله إنى لأعلم أنك حجر لا تضر ولا تنفع، ولولا أنى رأيت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقبلك ما قبلتك .

وزعم قوم أن تفضيل بعض الأشياء على بعض، إنما هو لما يضاف اليها من نحو علم وعمل، وذكر وعبادة، وإلا فذواتها كلها بمنزلة سواء . وقد نقض هـذا الزعم من أساسه ابن القيم فى أول كتابه « زاد المعاد » .

نظام الأشهر الحرم :

وإنما جعل الله الأشهر الحرم على هذا الوضع ؛ ثلاثة سرد، وواحد فرد ؛ لأداء مناسك الحج والعمرة، وتقليل شرور القتال وتخفيف أوزاره، وتأمين السبـل، وتيسير المنافع، لقوم ألفوا الغارة والحرب، فحرم قبل أشهر الحج ذا القعدة، لأنهم يقعدون عن القتال فيه، وحرم شهر ذى الحجة، لأنهم يحجون فيه ويؤدون المناسك، وحرم بعـده شهرا ليرجعوا الى بلادهم آمنين، وحرم رجب فى وسط الحول لزيارة البيت والاعتمار به، لمن يتقدم من أقصى الجزيرة ثم يعود الى وطنه آمنا . ونرى حكمة أخرى ذات شأن : أن يبدأ العامَ، ويتوسطه، ويختمه، ثلاثةُ مواسم من أجل مواسم الخـير والبر ؛ لينشط كسل، ويتنبه غافل، ويتوب مسرف الى الله عز وجل . وكان الختم شهرين، فسحا للأهبة، ومدا للفرصة ؛ ليذهب زوار الله ويئوبوا وهم هادئون مطمئنون، قد أرضوا ربهم، وشهدوا منافع لهم، وحققوا آمال الاسلام فيهم ؛ وليدرك من فاتته هـذه الحظوة، مثوبتها وأجرها، بإخلاص نيته وصدق توبته وإحسان عمله فى هـذا الموسم الـكريم . فما أبلغ الحـكم، وما أجل النعم، وما أعظم أجر العاملين ؟

طه محمد الساكت

المدرس بالأزهر

(١) ناهيك به من رجل أى كافيك . كأنه بجده وغنائه ينهاك عن تطلب غيره . انظر اللسان .

المشكلة الفلسفية العظمى

التأليه العقلى

— ٩ —

المظهر الفلسفى لفكرة الألوهية

ب — الادراكات الحديثة

تتمة البحث فى براهين وجود الإله :

ذكرنا فى الفصل السابق البرهان الذى ساقه القديس أنسلم على وجود الإله ، والذى عرف فى تاريخ الحركة العقلية الحديثة باسم « La preuve ontologique » أى البرهان التجردى ، ووعدنا بأن نلم فى هذه الكلمة بأهم الاعتراضات التى وجهت إليه . وها نحن أولاء اليوم نوفى بذلك الوعد ، ولكننا نستحسن أن نرى قبل توجيه النقد إلى هذا البرهان كيف كان ديكارت يصوغه أو يعرضه بأسلوبه الخاص ليضعه موضع الإنتاج اللائق به . وإليك هذا العرض :

قال ديكارت فى القسم الخامس من تأملاته ما يلى :

« ولما كنت قد اعتدت بإزاء الأشياء الأخرى أن أوجد فرقا بين الماهية والوجود ، فقد أقنعت نفسى فى يسر بأن وجود الإله يمكن أن ينفصل عن ماهيته ، وأنه على هذا الاعتبار يمكن تصور الإله بغير وجود حقيقى ، غير أنى مع ذلك عند ما أفكر فى تنبه أشد ، أجد من الواضح أن وجود الإله لا يمكن أن ينفصل عن ماهيته أكثر مما ينفصل عن ماهية المثلث ذى الزاوية القائمة أن طول أضلاعه الثلاثة مساو لمستقيمين ، أو أكثر مما تنفصل فكرة الجبل عن فكرة الوادى ، بمعنى أن النفور من تصور إله أى تصور موجود كامل كمالا مطلقا ينقصه الوجود أى ينقصه بعض الكمال لا يقل عن النفور من تصور جبل بدون واد » .

هذا هو مجمل عرض ديكارت ، ولقد أخذ به من بعده ليبنيتز ولكن بعد أن أضاف إليه ملاحظة قيمة تجعل أساسه أكثر متانة وثباتا وهى قوله : « لكى يمكن انتزاع وجود الإله من مجرد تصوره كما يقول صاحب هذا البرهان ينبغى بديا إثبات أن فكرة الإله مستحوذة على وجود منطقى ، أى أنها قابلة للمدركية ، وأن فكرة الموجود الكامل لا تحتوى على أى

تناقض . وعند ذلك يمكن القول بأنه إذا كان الإله — كما نتصوره — ممكنا لزم أن يكون موجودا (١) » .

الآن وبعد أن أشرنا الى عرض بعض الفلاسفة المحدثين هذا البرهان ينبغي أن نوجز الجدل الذى دار حوله فنقول : إن الاعتراضات قد وجهت اليه فى حياة صاحبه ؛ فقد كتب الراهب جونيلون ضد القديس أنسلم كتابا أقل ما يقال فيه إنه قد احتوى على العناصر الأولى للنقد الحديث الذى صوب سهامه جاساندى (٢) ثم كانت الى هـذا البرهان . وهاك مجمل ما ورد فى هذا السفر خاصا بما نحن بصدده :

أسس جونيلون اعتراضه على مبدأ التفريق بين الوجود الذهنى والوجود الحقيقى فتساءل أولا عما إذا كانت فكرة الإله توجد فى العقل الانسانى حقا ثم قال : وعلى فرض أنها توجد فيه حقا ، فهل يمكن أن يستنبط من ذلك وجود الإله موضوعيا وفى الحقيقة ؟ .

ولإيضاح هذا بهيئة أكثر دقة يمكن أن نتساءل قائلين : إذا كان الإله موجودا فى العقل ، فهل وجوده فيه على طريقة وجـود الأشياء الأخرى ؟ أى أن وجوده يمكن أن يكون حقا أو زائفا أو موضع ريبة ؟ أو هو يوجد فى العقل بمعنى أنه لا يمكن تصوره بدون تصور أنه موجود ؟ ففى الحالة الأولى لا يمكن استنباط الوجود الحقيقى من الوجـود العقلى ما دام أن الأمر بالنسبة اليه نظريا هو كما بالنسبة الى جميع الأشياء المتصورة التى يمكن أن توجد كما يمكن ألا توجـد . وفى الحالة الثانية يضع صاحب البرهان كمبدأ ثابت ما يراد التدليل عليه ، وهو فى نفس الوقت يتخلى عن الفكرة التى صدر عنها وهى فكرة فصل الماهية عن الوجود . وإذا انعدم هذا الفصل أو هـذا التمييز بين الماهية والوجود وكانا شيئا واحدا انهار البرهان من أساسه . وليس هذا فحسب ، بل إن المؤلف يمعن فى الاعتراض على هذا البرهان ويسدد اليه الضربة المباشرة فيجحد وجود الفكرة الحقيقية للإله فى العقل البشرى ويعلل ذلك بأنه من غير الممكن أن يدرك العقل الإله فى ذاته ولا أن تمثله فيه فكرة لأن تعريفه هو أنه لا يماثله شىء وهذا يستلزم ألا تمثله فكرة أيا كانت .

على أن الوجود الذهنى هـو مغاير أتم المغايرة للوجود الحقيقى . ومن آيات ذلك أننا لو تصورنا مثلا وجود جزيرة بلغت من الجمال حدا لا يمكن معه تصور أجمل منها فماذا ينتج من

(1) Leibniz - Monadologie paragiaphes 41 et 45

(٢) جاساندى هو فيلسوف فرنسى ولد فى سنة ١٥٩٢ ومن أشهر ما اشتهر به هو أنه اتصل بهوبس وحارب ديكارت وأنه بشر لمذهب إبيكور وناصر الفكرة الذرية ولكنه لم يشايع المادية المحضة بل كان يقر فى النفس وجود جزء غير مادى . وقد توفى سنة ١٦٥٥ . ومما يجدر بالذكر أنه كان ذا أثر بارز فى القرن السابع عشر وأن موليير الشاعر الفرنسى الساخر كان أحد تلاميذه .

ذلك ؟ . لا جرم أنها — حسب منطق ذلك البرهان — تكون موجودة حقا ، لأننا لو فرضنا أنها غير موجودة للزم أن نتصور جزيرة أخرى تساويها فى الجمال وتمتاز عنها بميزة الوجود الحقيقى .

لا ينفرد جونيلون بمهاجمة هذا البرهان ، بل قد هاجمه أيضا من مفكرى العصور الوسطى القديس توماس ، وجيرسون ، ودانس اسكوت . ولقد انتهز جاساندى فرصة هذه المهاجمة فاستولى عليها ونماها واستغلها فى محاربة ديكارت عند ما رآه يعرض ذلك البرهان على طريقته ويصوغه فى أسلوبه وبناصر منطقه . ولسنا نريد الآن أن نفيض فى تفصيل مهاجمات جاساندى ومثالبه التى وجهها إلى ديكارت فى هذا الشأن ، لأن المجال لا يتسع للإتيان على كل هذا الجدل العنيف وإنما سنكتفى بإيجازه فى لمحة عاجلة . ومجمله أن الوجود ليس خاصية من خاصيات الشىء حتى يكون أحد كمالاته ، وإنما هو صورة أو فعل لا يمكن بدونه أن يتحقق لهذا الشىء أى كمال ، إذ أن مالا يوجد لا يوصف بكمال ولا بنقص ما دام أنه ليس هناك موضوع وجودى تنعقد النسبة بينه وبين المحمول الذى هو الكامل أو الناقص . وإذا صحت نسبة شىء إليه كان ذلك الشىء هو العدم المطلق . وإذا انتفى كون الوجود خاصية وبالتالى كونه أحد الكمالات زال التناقض بين فكرة الإله الكامل وجحود وجوده الذى ليس كمالا وانهدمت فكرة استلزام تصور الإله فى العقل وجوده فى الحقيقة ، أى انهدم برهان القديس أنسلم من أساسه .

أما كانت فقد هاجم جميع البراهين العقلية على وجود الإله وهرع الى البراهين الخلقية التى رأى فيها وحدها القوة على إثبات وجود مبدع الكون . ولا ريب أن هذا الرأى كغيره من الآراء فيه نظر وعليه مآخذ ليس هذا مجالها ، ولكن الذى يعنينا الآن ويسترعى انتباهنا هو أننا عثرنا هنا عند ديكارت على آراء فلاسفة الاسلام فى أن الوجود هو عين الموجود كما عثرنا عند كانت على آراء المتكلمين فى أن الوجود هو غير الموجود ، وهذا هو الذى سيكون مبدأ موضوع الفصل الآتى ؟

الدكتور محمد غلاب
أستاذ الفلسفة بالجامعة الأزهرية

« ما تيسر » من الفلسفة

تمهيد

نبدأ باسم الله العليم الحكيم ، ملتمسين عونه وتوفيقه وتسديده ، فيما اعتزمنا الكتابة فيه هذا العام ، وهو جانب من المسائل التى يتصل فيها الدين بالفلسفة ، أو تصطدم فيها الفلسفة بالدين ؛ فلا يجد رجل الدين بدا من الحديث عنها ، كما لا يجد الفيلسوف كذلك بدا من معالجتها رجاء أن يجد سبيلا للتوفيق بين ذينك الطرفين المتباعدين .

والكتابة فى هذه الناحية تحقق الى حد ما رغبة لشيخ من شيوخى الأجلاء من كبار رجال الازهر وأعلامه فى العلوم العقلية ، ومن الآخذين بطرف من الفلسفة الاسلامية فى مراجعها الأصلية المباشرة التى كتبها الفلاسفة والمفكرون المسلمون أنفسهم .

إلا أن البحث إن لم يجعل له نطاق معين ، ومنهاج مرسوم محدد ، ينتشر ويذهب هنا وهناك ، وبخاصة والمسائل موضوع الدراسة والحديث متعددة مختلفة ، تتطلب معالجة كل منها كتابا خاصا ، فأين تقع كلمات عشر فى مجلة محدودة الصفحات !

لذلك رأيت أن يكون القصد أول الأمر الى مسألة التوفيق بين الدين والفلسفة ، أو بين الشريعة والحكمة ، كما يعبر ابن رشد فيلسوف الأندلس وشارح أرسطو طاليس ؛ فهى معقد الطرافة فى الفلسفة الاسلامية ، وهى أهم مباحثها ومسائلها أو مشا كلها ، وتجمع فى طياتها المسائل التى شجر من أجلها الخلاف بين رجال الدين ورجال الفلسفة : مثل ذات الله وصفاته ، وأزلية العالم وقدمه أو حدوثه ، وإحاطة علم الله بالشئون الفردية الجزئية أو بالكليات وحدها ، ومسألة الأسباب والمسببات ، وبعث الروح وحدها للجزاء أو بعثها والأجسام معها .

***

عند ما أخذ الفلاسفة المسلمون فى الاضطلاع بهذا العبء كانوا يعلمون تماما ثقله ، وعند ما حاولوا التوفيق كانوا يقدرون تمام التقدير ما فى سبيل ذلك من عقبات ؛ ولكنهم لم يترددوا ولم يجبنوا أمام تلك الصعوبات ، بل ساروا الى غايتهم لايلوون على شئ ، ولا يبخلون بمجهود ، حتى نجحوا أو حسبوا أنهم نجحوا فيما أرادوه ورأوه واجبا .

على أنى أرى أن فلاسفة الاسلام حينما اتجهوا هذا الاتجاه ، وبذلوا الكثير من الجهد والعناء ، لم يكونوا فى حال تجعل لهم حرية الاختيار بين محاولة التوفيق أو العدول عنها ؛ إنهم انبعثوا الى هذا العمل المجيد لأمرين : عاطفة طبيعية دفعتهم دفعا شديدا ، وضرورة قاهرة لم يستطيعوا إلا النزول على حكمها .

نعم ! من الحق أن الاحساس بالحاجة للتوفيق بين الدين والفلسفة عاطفة طبيعية ، ومحاولة ذلك التوفيق تعتبر الى حد ما واجبا لازم الأداء وأمرا طبيعيا ينساق اليه الفيلسوف المؤمن ؛ وذلك ليحقق الانسجام بين معتقده العامر به قلبه ، والذى يراه فوق كل شك وشبهة ، وبين ما يؤدى اليه النظر العقلى الصحيح الذى يعتمد على مقدمات لا ريب فيها .

وكذلك العمل فى سبيل هذا التوفيق يراه الفيلسوف ضرورة قاهرة ؛ ليكون فى مأمن من غضب رجال الدين الذين يصدون أنفسهم والناس عن كل تفكير عقلى حر ، وليكون أيضا بمأمن من غضب الشعب وتعصبه ، وبخاصة إن دفعه فى هذا السبيل الخطر رجال الدين ضد المفكرين الذين يرون لأنفسهم فضلا فى العقل ، والذين يزعمون أنهم قادرون على فهم ما يعتبر بالنسبة الى من سواهم أسرارا وأمورا فوق طاقة الانسان إدراكها .

لهذا وذاك نجد مفكرى الأغريق لم يهملوا أمر الصلة بين الدين والفلسفة ، ونجد كل أصحاب المذاهب الفلسفية تقريبا فى العصر القديم لا يُخْلُون مذاهبهم من مكان صغير أو كبير للمسائل الدينية ، ويحرمون هدم الدين لما له من أثر طيب محمود فى الناحية الخلقية والاجتماعية . ومن ذلك يؤكد أبو الوليد محمد بن رشد أن القوم — يريد الفلاسفة الأغريق — يظهر من أمرهم أنهم أشد الناس تعظيما للديانة التى يرونها ضرورية فى وجود الفضائل الخلقية والنظرية للانسان ، هذه الفضائل التى بها كمال الانسان وسعادته .

وكذلك نرى هذا الاتجاه عند غير مفكرى الأغريق وفلاسفتهم ؛ نرى « فيلون — Philon » اليهودى وأمثاله فى مدرسة الأسكندرية يثبتون بين الدين والفلسفة علاقة وثيقة العرى ، كما نرى ذلك عند كثير من آباء الكنيسة المسيحية أيضا . هذا الاتجاه لعدم نسيان الدين ، ولوجوب توثيق الصلة بينه وبين الفلسفة ، لا ينكره ابن رشد ولا غيره من حكماء الاسلام بوجه عام . وإنه لذلك يصرح فى أكثر من موضع من كتاباته بأن الحكماء والفلاسفة لا يجيزون الجدل فى أصول الشرائع ومبادئها ، ويرون أنه لا ينبغى أن يتعرض بقول مثبت أو مبطل فى مبادئها العامة ، وأنه يجب تقليد أصحاب تلك الشرائع فيما جاؤا به من مبادىء العمل وضروب العبادات التى من شأنها أن تؤدى الى المصلحة الخلقية والاجتماعية .

هذا عند غير المسلمين ، أما المفكرون المسلمون ، فأن الذى يفهم تمام الفهم الاسلام وروحه وتعاليمه ، التى تدعو للأخذ بالوسط فى كل الأمور ، وتوجب الاصلاح بين المتخاصمين والتوفيق بين المتنافرين ، والذى درس تاريخ الاسلام ولا سيما الناحية العملية — نقول إن الذى فقه روح الاسلام ، ودرس تاريخ العلوم الاسلامية وتطوراتها ، يرى أن روح التوفيق بصفة عامة كانت طابعا للمسلمين فى كل العلوم : الأصول والفروع ، تقريبا .

وإنه كلما وجدت مذاهب أو مدارس مختلفة أو متعارضة ، وجدت مدارس متوسطة

تحاول التوفيق بينها وتصل بين ما تباعد منها ، والتاريخ قـديمه وحديثه شاهد صـدق على ما نقول .

هاهو التشريع مثلا ، نجد مذهب مالك يعتمد على الحديث ، والمذهب الحنفى يعتمد على الرأى ونظر العقل واجتهاده ، فجاء مذهب الشافعى وسطا بين هـذين الطرفين المتعارضين فى المنحى والاتجاه . إن الشافعى لم يجعل الاستدلال بالحديث أحيانا فى مرتبة دون مرتبة الرأى والقياس كما فى المذهب الحنفى ، ولم يهمل القياس كما أهمـله مالك تقريبا حين جعله فى المرتبة الأخيرة من مراتب الاستدلال ، ولهذا يعتبر تقريب الشافعى وجهة النظر بين هذين المذهبين وانتخابه ما رآه الحق فى كليهما أوضح ظاهرة فى مذهبه (١) .

وفى علم الـكلام نجد الظاهرة ، ظاهرة محاولة التوفيق نفسها . فمذهب الأشعرى ، الذى يسود العالم الاسلامى منذ زمن طويل حتى هـذه الأيام ، ليس إلا مذهبا وسطا بين مذهب السلف القائم على التسليم بالنص من غير تعرض لتأويله عقليا وبين مذهب المعتزلة الذى أعطى للعقل حرية فى فهم النصوص القرآنية وتأويلها بمـا يتفق والعقل فى دائرة أصول الدين وعقائده العامة التى لا ريب فيها (٢) .

وفى الفلسفة — على ما سيجيء قريبا — نجد محاولة الفارابى الجمع بين فلسفتى الحـكيمين أفلاطون وأرسطوطاليس ، كما نجد أن من مميزات فلسفة المشائين العرب بصفة عامة نزعة التوفيق هذه بين كثير من المذاهب الفلسفية السابقة .

فاذا كانت نزعة التوفيـق من النزعات الغـالبة على مفكرى المسلمين بصفة عامة فى جميع ضروب التفكير ، فكم بالأولى يعمل الفلاسفة فى جد وحرص على التوفيق : بين الدين الذين اعتقدوا صحته وجرى منهم مجرى الدم ، والفلسفة المبنية على النظر الصحيح والمنطق السليم !

على أن بعد شقة الخلاف بين الاسلام وفلسفة أرسطوطاليس ، وغيره من أساطين الفلسفة الاغريقية ، فى كثير من المسائل التى تتصل اتصالا كبيرا بالعقيدة كما سبـق أن أشرنا اليه ، كان من العوامل التى دفعتهم الى هـذه المحاولة — محاولة التوفيق — فـكان منهم بعـد نظر ومهارة ودقة جديرة بالأعجاب ؟ « الحديث موصول »

محمد يوسف موسى

المدرس بكلية أصول الدين بالأزهر

---

(١) يتبين هذا من الرجوع للمراجع التى تضمنت أصول هذه المذاهب كما هو معروف ، على أن من الممكن الرجوع كذلك إلى ابن خلدون فى مقدمته .

(٢) الملل والنحل للشهرستانى ج ١ ، ومقدمة ابن خلدون .

حياة رجالات الإسلام

خالد بن الوليد

— ١٣ —

بطولة خالد فى حروب الردة :

كان طليحة بن خويلد الأسدى قد تنبأ فى حياة النبى صلى الله عليه وسلم ، والتف حوله جمع من طغام قومه وسفهائهم ، فوجه اليه النبى صلى الله عليه وسلم ضرار بن الأزور ، وهمّ به حتى كاد أن يأخذه ، ولم يلبث رسول الله صلى الله عليه وسلم أن توفى ، فاستطار أمر طليحة ، واستشرى شره ، وعظمت على الناس فتنته ، وتفاقم خطبه ، وكان رجلا شجاعا فارسا ، وداهية منطيقا ، فوجه اليه أبو بكر رضى الله عنه أول جيش فى حروب الردة بقيادة البطل المظفر خالد بن الوليد ، وعهد اليه إذا فرغ من طليحة سار الى مالك بن نويرة بالبطاح إن أقام له ، ثم خلا الصديق بخالد وألقى اليه وصيته الخالدة فقال : « يا خالد عليك بتقوى الله وإيثاره على من سواه ، والجهاد فى سبيله ، والرفق بمن معك من رعينك ، فان معك أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم ، أهل السابقة من المهاجرين والأنصار ، فشاورهم فيما نزل بك ثم لا تخالفهم ، فاذا دخلت أرض العدو فكن بعيدا عن الحملة ، فانى لا آمن عليك الجولة ، واستظهر بالزاد ، وسر بالأدلاء ، وقدم أمامك الطلائع ترتد لك المنازل ، وسر فى أصحابك على تعبية جيدة ، واحرص على الموت توهب لك الحياة ، ولا تقاتل بمجروح فان بعضه ليس منه ، واحترس من البيات فان فى العرب غرة ، وأقلل من الكلام واقبل من الناس علانيتهم ، وكلهم الى الله فى سريرتهم ، وإذا أتيت دارا فاقحم ، فان سمعت أذانا أو رأيت مصليا فامسك حتى تسألهم عن الذين نقموا ومنعوا الصدقة ، فان لم تسمع أذانا ولم تر مصليا شن الغارة فاقتل واحرق كل من ترك واحدة من الخمس : شهادة أن لا إله إلا الله وأن محمدا عبده ورسوله ، وإقام الصلاة ، وإيتاء الزكاة ، وصيام شهر رمضان ، وحج البيت حتى إذا أسلموا وأعطوا الصدقة فمن شاء منكم أن يرجع فليرجع ، وإذا لقيت أسدا وغطفان فبعضهم لك ، وبعضهم عليك ، وبعضهم لا عليك ولا لك ، متربص دائرة السوء ، ينظر لمن تكون الديرة ، فيميل مع من تكون له الغلبة ، ولكن الخوف عندى من أهل اليمامة ، فاستعن بالله على قتالهم فانه بلغنى أنهم رجعوا بأسرهم ، فان كفاك الله الضاحية فامض الى أهل اليمامة ، سر على بركة الله » .

ويستوقف نظر الباحث فى هذه الوصية أمور جديرة بالتميز والتسجيل ؛ فالخليفة الأول يأمر قائده بالرفق بمن معه من رعيته ، ويظهر له مزايا أولئك الجند البواسل ، وأنهم أهل السالفة فى الجهاد ، والرفق بالرعية دستور الحكمة السامية فى سياسة الجند ، والعروة الوثقى بين الراعى والرعية تربط قلوبهم بقلبه ، وألبابهم بلبه ، وأبصارهم بمواقع بصره ، وطاعتهم باشارته ، وإقدامهم بأمره ، ثم هو يأمره بالمشاورة عند الملمات ، والمشاورة دستور الاسلام ، وقاعدة نظام الحكم فيه ، أمر بها القرآن وعمل بها رسول الله صلى الله عليه وسلم ، واستن بها الخلفاء الراشدون من بعده ، وهى أعلى مطامح الأمم الراقية ، ولو أن المسلمين حرصوا عليها لما أصابهم هذا التفرق والانحلال .

ثم هو يحذر قائده إذا دخل أرض العدو مهاجما أن يواجه حملة جيوشه وعنفوان جيوشه ، لأنه يخشى عليه الجولة ، وجولة الدفاع بقوى متجمعة متأهبة تكون شديدة الوطأة ، قوية الاندفاع ، وهو إرشاد الى تعرف مواطن الضعف عند العدو ، لأخذه من جوانبها ، وهذا ما يتبارى فى ميدانه قادة الجيوش منذ أقدم الأزمان ، وقد أصبح من أعظم مظاهر العبقرية فى سياسة الحروب الحديثة .

ثم يأمر الخليفة قائده أن يستظهر بالزاد ويسير بالأدلاء ، ويقدم أمامه الطلائع لترتاد له المنازل ، وفى ذلك تنبيه الى قيمة الاستعداد فى تموين الجيش وتوفير حاجاته حتى لا يشغل الجندى بأمر نفسه عن واجبه الحربى ، وقد جعلت الحروب الحديثة تموين الجيوش وتوفير أغذيتها وذخيرتها أهم أسباب النصر . أما السير بالأدلاء وتقديم الطلائع فهذا ما تسميه الأساليب الحربية الحديثة طلائع الاستكشاف ، وهو أمر من أهم فنون الحرب ، وعلى أساسه ترسم الخطط هجوما ودفاعا ، وفى صحائف هذه الحرب الدائرة الرحى اليوم ما يقفك على القيمة العظيمة لهذا الفن عند قادة الجيوش ، وعند ما يكتب التاريخ كيف تم للحلفاء غزو أوربا عن طريق المانش فى هذه الحرب فتظهر قيمة الطلائع الكشفية تعرف كيف كانت العبقريات الاسلامية تدير دفة الحياة بأفكار لا تعرف حواجز الزمان والمكان .

ثم يأمر الخليفة قائده أن يسير الى عدوه فى تعبئة جيدة ، ومرد ذلك الى مهارة القائد وحزمه ووضع كل سلاح فى موضعه ، وملاحظة نظام الكتائب والفرق ، وقيام كل كتيبة بواجبها فلا تتعداه الى ما هو من خصائص غيرها مع ضمان التعاون التام بين طبقات الجيش . وفى قول الصديق لقائده البطل العبقرى « واحرص على الموت توهب لك الحياة » أعظم مبادىء التضحية وفداء العقيدة التى يجب أن يربى على غرارها الجندى حتى لا يعترضه الجبن المذل ، ولا يقعد به الفزع عن الاقدام ... الى غير ذلك مما تضمنته الوصية من آيات خالدات يجب أن يتحلى بها القائد ، ويتسم بها الجندى فى ميادين القتال .

وعى بطل الاسلام خالد وصية إمامه الأعظم ، وسار الى عـدوه بجيشه يقدمه حزم جليد وصيت فى الحروب تتفزع له قـلوب الصناديد ، وكان فى جيش خالد أبو طريف عدى بن حاتم فى ألف من طئ من بنى الغوث ، وكانت جديلة وهم بطن من طئ قد همت أن ترتد فقام مكيث ابن زيد الخير ، وكان رجل صـدق وديانة ، فقال لهم أتريدون أن تكونوا سبة على قومكم ؟ لم يرجع رجل واحد من طئ ، وهذا أبو طريف عدى بن حاتم معه ألف رجل من طئ فكسرهم ، ولـكنهم لم يتقـدموا الى صفوف المسلمين حتى لقيهم عدى ، فان خالدا رضى الله عنه أراد أن يبدأ بقتالهم لما بلغه خبرهم ، فقال لعدى : يا أبا طريف ألا تسير الى جديلة ؟ فقال عدى : يا أبا سليمان لا تفعل ، أقاتل معك بيدين أحب إليك أم بيد واحـدة ؟ فقال خالد : بل بيدين ، قال عدى : فان جديلة إحدى يدى . فكف عنهم خالد ، فجاءهم عدى فدعاهم الى الاسلام فاسلموا فحمد الله ، وسار بهم الى خالد ، فلما رآهم خالد فى عدتهم فزع منهم ، وظن أنهم جاؤا لحربه ، فصاح فى أصحاب السلاح ، فقيل له : إنما هى جديلة أتت تقاتل معك ، ففرح بهم خالد ورحب ، واعتذروا إليه من اعتزالهم ، وقالوا : نحن لك حيث أحببت ، فضمهم خالد الى جيشه وعقد لواء طئ كلها لعدى بن حاتم ، وفرح بهم المسلمون فرحا شديدا حتى قال شاعرهم يمدح طيئا :

جزى الله عنا طيئا فى بلادها	ومعترك الأبطال خـير جزاء
هم أهـل رايات السماحة والندى	إذا ما الصبا ألوت بـكل خباء
هم ضربوا يعثا على الدين بعـد ما	أجابوا منادى فتنة وعماء

تقدم جيش المسلمين حتى كان قريبا من ماء لبنى أسد يقال له البُزاخة ، وكان طليحة فى ألفافه وجموعه من المرتدين قـد نزلوا على ماء آخر لهم يقال الغمر ، وتراءى الجيشان ، فقال عدى لخالد : اجعل قومى مقدمة أصحابك ، فقال خالد : يا أبا طريف إن الأمر قد اقترب ، وأنا أخاف أن أقدم قـومك فاذا لحمهم القتال انكشفوا فانكشف من معنا ، ولـكن دعنى أقدم قوما صُبراً لهم سوابق وثبات ، وهم من قومك ، يريد المهاجرين والأنصار . فقال عدى : الرأى ما رأيت . وهذه نظرة ثاقبة من نظرات أبى سليمان خالد بن الوليد فى سياسـة الحرب والعلم بأحوال الرجال وشئون الجند فى حومة الوغى ، ومنزلة أهل العقائد والإيمان فى الاقدام فى الحرص على الموت استشهادا فى سبيل الله .

وانتهى المسلمون الى عسكر طليحة وهو فى قبة من أدم قـد ضربت له يسجع لأصحابه ويتكهن ، فدعاه خالد الى الاسلام تنفيذا لعهد الخليفة ، فأبى طليحة واستكبر ، وانصرف خالد عنه الى معسكره يدبر أمره ويعبئ جيشه ، فلما كان السحر دفع باللواء الأعظم الى زيد بن الخطاب ، وعقـد لواء الأنصار لثابت بن قيس بن شماس ، ودنا النـاس بعضهم لبعض ، وخرج طليحة

فى كتيبة خاصة من أربعين غلاما جلدا أقامهم فى الميمنة وقال لهم : اضربوا حتى تأتوا الميسرة ، فتضعضع الناس ولم يقتل أحد منهم ، ثم أقامهم فى الميسرة ففعلوا مثل ذلك وانهزم المسلمون ، فنادى خالد رضى الله عنه : يا معشر الأنصار : الله ، الله ! واقتحم وسط القوم وتراجع اليه الأنصار وتبعهم سائر الناس ، فاختلطت الصفوف ، واختلفت فيما بين الناس السيوف ، وضرس خالد فى القتال ، فجعل يقحم فرسه ، ويقولون له : الله ، الله فاتك أمير القوم ، ولا ينبغى لك أن تقدم ، فيقول : والله إنى لأعرف ماتقولون ، ولكنى مارأيتنى أصبر ، وأخاف هزيمة المسلمين .

لله در خالد ! أليس قد عهد اليه إمامه الصديق بقوله : احرص على الموت توهب لك الحياة ؟ ! أفكان يطيق — وقد قبل هذا العهد الفدائى — أن يرى المسلمين تأخذهم سيوف أعدائهم وهو واقف ينظر اليهم ؟ نعم إنه أمير القوم ، ولكن إمارة خالد فى الحرب طرز فريد ، لأنه بطل قبل أن يكون أميرا ، وجندى قبل أن يصير قائدا ، فمن للوغى وقد حمى الوطيس إذا أحجم أبو سليمان خالد بن الوليد ؟ روى الكلبى عن بعض الطائيين : أنه عند ما حمل طليحة فى كتيبته نادى مناد من الناس ، يا خالد عليك سلمى وأجأ ، فأجابه خالد ، بل الى الله الملجأ ، ثم حمل فوالله مارجع حتى لم يبق من أولئك الأربعين رجل واحد ، وقاتل خالد يومئذ بسيفين حتى قطعهما ؟

صادق ابراهيم عرجون

حلم المأمون

قال المأمون لإسحاق بن العباس : لا تحسبنى أغفلت إجلابك مع ابن المهلب وتأييدك لرأيه ، وإيقادك لناره .

قال إسحاق : يا أمير المؤمنين والله لإجرام قريش الى رسول الله أعظم من جرمى اليك ، ولرحمى أمس من أرحامهم ، وقد قال لهم كما قال يوسف لأخوته : لا تثريب عليكم اليوم ، يغفر الله لكم . وأنت يا أمير المؤمنين أحق بهذه المنة !

قال المأمون : هيهات تلك أجرام جاهلية ، عفا عنها الاسلام ، وجرمك جرم فى إسلامك وفى دار خلافتك .

فقال إسحاق : يا أمير المؤمنين ، والله للمسلم أحق باقالة العثرة من الكافر ، يقول الله تعالى « والكاظمين الغيظ والعافين عن الناس ، والله يحب المحسنين » فهى سنة دخل فيها المسلم والكافر

قال المأمون : صدقت فاجلس .

بحوث فى التصوف

- ٢ -

البحث الثالث ـ مسالك العارفين

قبل الكلام على هذه المسالك يجب أن ننبهك الى أمر مهم تسمعه كثيرا على لسان المتصوفة والباحثين فى التصوف ـ تسمعهم يقولون : مقام الوصول الى الله تعالى ، ووصول السالك اليه تعالى ، وتجلى عليه الحق سبحانه... فماذا يريدون من الوصول والتجلى ؟ أيريدون منهما الوصول المكانى ؟ كلا ، لايصح هذا ، فان فيه القول بالتجسيم ، وإنما المراد معنى آخر وراء هذا ، وبيانه :

نؤمن بالبرهان وأخبار الصادق الأمين أن هناك وراء هذا العالم المحسوس عالما مجردا عن المادة له من الشؤون ما يباين شؤون المادة ، وليس لنا فى هذه الحياة العادية عهد به ، ونفوسنا التى بها نعلم وبها نريد وبها نحب ونكره إنما هى موجود من تلك العوالم المجردة انفصلت أو نشأت بعيدة عن حظيرة هذه العوالم المجردة وتعلقت بالجسم تدبر أمره ، فحجبها وقطعها ذلك التعلق عن عالم المجردات وما فيه من أسرار وما له من شؤون ونعوت ، فى هذه العزلة التى انقطعت فيها النفس عن عالمها المجرد انحصرت مداركها فى عالم المادة وما له صلة بالمادة .

اشتاق قوم من البشر آمنوا بهذه العوالم المجردة ، وآمنوا بشىء من أحكامها على لسان الوحى ، أن يستكشفوا من شؤون هذه العوالم فوق ما سمح به الوحى واهتدى اليه العقل ، ولم يكن من سبيل الى هذا إلا أن تنفك الروح من أغلال الجسم وتأخذ حظها من الحرية حيث تستطيع أن تتصل بعالمها المجرد فينكشف لها من شؤون هذا العالم بقدر ما نالها من الحرية والاتصال .

فان قلت : إن ما حدّث عنه الوحى واهتدى اليه العقل من شؤون ما غاب عن الحس أن هناك مدبرا للعالم ليس كمثله شىء ، فليس بجوهر ولا عرض الخ ، وأنه قادر عالم الخ ، فما عسى أن يعلمه العارف وراء ذلك إذا ما افتكت روحه من الأغلال الجسمية وانقشعت عنها الظلمات المادية ؟ قلنا إن كل ما أتى به الوحى واهتدى اليه العقل فى شؤون الله تعالى إنما هو حكمان فحسب : حكم سلبى ، وآخر إيجابى . أما الأول فهو نفى المماثلة للحوادث ؛ فليس بجسم ولا عرض ولا مركب ولا فى مكان ولا فى جهة الخ ، وهذا بالضرورة لا يعطينا معنى إيجابيا عن الله تعالى . وبعبارة أخرى : إذا آمنت بهذه التنزيهات لا تجد فى ذهنك وموضع العلم منك معنى محصلا وصورة إيجابية عنه سبحانه وتعالى ، وإنما كل ما نعلمه فى ذلك أنه ليس كشىء من الأشياء التى نعهدها فى شأن من الشؤون ، ولكن ماذلك الشىء الذى ليس كالأشياء ؟ لم يحدث الوحى عن ذلك ، ولم يهتد اليه العقل كذلك .

وأما الثانى فهو توصيفه تعالى بالقدرة والارادة والعلم الخ . هذا الحكم فى إيجابيته إنما يحدثنا عن صفات وكمالات له تعالى من قدرة وعلم وإرادة ، ولكن ما كنه هذه الصفات وما حدودها ؟ لا سبيل لنا فى تعرف هذه الصفات إلا أن نتمثلها فى مظاهر صفاتنا ؛ فنتمثل القدرة بصفة لها التأثير وإن كان تأثيرا يتناول كل ممكن ، ونتمثل العلم بصفة لها الانكشاف وإن كان انكشافا يتناول كل معلوم واجب أو ممكن أو مستحيل ، وهكذا الخ ، إلا أنه بعد هذا يدفعنا الشره العلمى الى أن نتساءل : كيف يؤثر الله تعالى فى الممكنات ؟ وكيف يحييها ويميتها ؟ وكيف كشفه للأشياء ؟ هذه أمور لا نعلمها على وجه التحديد .

إذا علمت ذلك فنقول : إن العارف إذا تحررت روحه من ظلمات المادة واتصلت بعالم القدس ، علمت من شؤونه فوق ماتعلم من طريق الوحى وهداية العقل ؛ فتعلم عن ذاته تعالى معنى إيجابيا فوق ماتعلم من السلوب والتنزيهات ، فتدرك معنى محصلا لذلك الشىء الذى نعته الوحى والعقل بأنه ليس بجسم ولا عرض الخ ، وكذلك يعلم العارف فى باب الأحكام الإيجابية فوق مايعلمه العادى ، فينكشف له كيفية التأثير فى الممكنات ، وكيفية الاحياء والاماتة ، وكيف تنكشف له المعلومات سبحانه . ولسنا فى حاجة الى إيضاح الفرق بين علمنا بأنه سبحانه وتعالى يحيى ويميت استدلالا وبين علمنا بصورة الاحياء والاماتة . فان العلم بالشىء الواحد يختلف الى صور شتى بعضها أرقى من بعض ، فمن لم ير الطائرة قد يؤمن بطيرانها مستندا إلى التواتر ، ثم بعد ذلك قد يراها تطير ، ثم بعد ذلك قد يفحصها فحصا فنيا ويفهم العوامل التى بها تطير ويلاحظ تأثير هذه العوامل فى عملية الطيران . لاشك أن هذه صور من العلم متفاوتة ، الثانية أرقى من الأولى ، والثالثة أرقى من الثانية .

لعلك تستبعد على العارف أن تصل روحه الى معنى إيجابى فى الذات الأقدس وأمثال هذا المعنى مما تلوناه عليك ، وكل ماتتقدم به من حجة على استبعادك هذا أن عقولنا لا تستطيع ذلك .

وأقول : لا شك أن للذات الأقدس حقيقة وراء التنزيهات التى أتى بها الوحى ، وهذا ما لا سبيل الى إنكاره ، وإنما تتردد فى أن تستطيع درك هذه الحقيقة القدسية وأنت فى طورك العادى ، لكن هذا لا يمنع أن يصل الى هذا الادراك من تحررت روحه من أغلال الجسم والجسمانيات ، أرأيت البصير يدرك ما لايدركه الأعمى ولا يشعر به شعورا ما ؟

ثم لعلك تطالبنى بتصوير ذلك المعنى الذى يلحظه العارف فى الذات الأقدس فوق ما ألحظه أنا وأنت من السلوب المعهودة . وأقول : لا ينبغى لك أن تطالبنى بذلك فأنا لم أحظ بعد بهذه المنزلة ، وإن حظيت فما من سبيل الى التعبير عنها ، هل يستطيع أن يعبر المبصر للاعمى الذى نشأ على العمى عن مداركه البصرية ؟ كلا !

هذا ولنرجع الى مسالك العارفين وخطواتهم :

أول خطوة يخطوها العارفون هى إرادة العرفان والرغبة فى الوصول الى الله تعالى ، وهذه الارادة تنشأ عن الايمان بالله تعالى ، فان الايمان قد يقتضى تحريك صاحبه فى طلب العرفان والاستزادة من الاطلاع على شؤون الله سبحانه وتعالى ، ولما كانت تلك الارادة يتوجه فيها المريد اليه تعالى كان لتحقيق ذلك المراد لا بد من أمور ثلاثة :

الأول : الغفلة عما سوى الحق تعالى وهجرانه .

الثانى : إخضاع القوى الحيوانية كقوى الشهوة والغضب للقوة العاقلة الطالبة لمعرفة الله تعالى ومحبته حتى لا تشاكسها فى رغبتها .

الثالث : تهيئة النفس وإعدادها لأن تتمثل فيها الصور العقلية .

هذه الأمور الثلاثة إنما تتحقق أيضا بأنواع من الرياضيات والمجاهدات .

أما الأول فوسائله من الرياضة الزهد الحقيقى وهو التنزه عما يشغل النفس عن الحق .

وأما الثانى : فوسائله منها العبادة المقرونة بالفكر ليصير الانسان بكليته متوجها الى جناب الحق تعالى ، وفى هذا مرانة على إخضاع سائر القوى الحيوانية للقوى العاقلة المتوجهة فى عبادتها الى الحق جل جلاله .

وأما الثالث : فوسائله منها التفكير والبحث العلمى المباح .

إذا استكمل المريد الرياضة على هذا الوضع وأعرض عن الدنيا وزخرفها ، فقد قطع أول مراحل السالكين .

ثم يعقب هذه المرحلة الأولى مرحلة ثانية هى زوال حب الدنيا من قلبه وميله اليها تكميلا لذاته بالتجرد عما سواه تعالى والاتصال به جل شأنه .

بعد هذه المرحلة الثانية يحصل له شىء من الاشراق والتجلى الالهى ، فيطرب لهذا التجلى ويطلبه لذاته لا لتكميل ذاته . وهذه مرحلة ثالثة .

يأتى بعد ذلك مرحلة أخرى من مراحل التزكية هى المرحلة الرابعة ، فيها يغيب العارف عن كل شىء حتى عن نفسه ، وينصرف بكليته الى جناب الحق لا يشعر بشىء سواه .

الى هنا تنتهى مراحل التزكية ، وقد وصل السالك فى نهايتها الى الله جل علاه ، وغاب عن كل شىء سواه حتى عن نفسه ، وفى الوصول اليه تعالى درجات .

قال العلامة الطوسى فى شرح الاشارات :

واعلم أن العبارة عن هذه الدرجات غير ممكنة ، لأن العبارات موضوعة للمعانى التى يتصورها أهل اللغات ، أما التى لا يصل اليها إلا غائب عن ذاته فضلا عن قوى بدنه فلا يمكن أن توضع لها الألفاظ فضلا عن أن يعبر عنها بعبارة ، فالواجب على من يريد ذلك أن يجتهد فى الوصول اليه تعالى بالعيان دون أن يطلبه بالبرهان ؟ « يتبع »

محمد يوسف الشيخ
المدرس بكلية أصول الدين

الموجة الرابعة

القـدرية

قلنا إن الموجة الأولى الـكفر والايمان ، فبقى جمهور السلف على الايمان الصحيح ، وغالى الخوارج فى تكفير طائفة من المسلمين ، وإن الموجة الثانية التشبيه ، ونهض جمهور أهل السنة لدفعها ، وظهرت هذه الموجة فى صور مختلفة خلال العصور المتعاقبة . والموجة الثالثة التشيع رجحنا ظهورها بعد مقتل الحسين فى كربلاء ، وعماد الشيعة القول بامامة أهل البيت ثم غلا فيها بعضهم غلوا كبيرا .

الموجة الرابعة : القدرية ، وهى شديدة الصلة بالـكفر والايمان . وقد تأخر ظهورها شيئا لانشغال الأفـكار بالسياسة والنزاع بين على ومعاوية .

والقول بالقدر أسبق من الاعتزال الذى سنتحدث عنه فيما بعد ، ولو أنهم اتبعوا القول به .

قال الشهرستانى عند الـكلام على واصل بن عطاء رأس المعتزلة : « إنه كان تلميذ الحسن البصرى يقرأ عليه العلوم والأخبار ، وكان فى أيام عبد الملك وهشام بن عبد الملك . واعتزالهم يدور على أربع قواعـد : القاعدة الثانية : القـول بالقدر ، وإنما سلك فى ذلك مسلك معبد الجهنى وغيلان الدمشقى » (١) .

قال الرازى فى اعتقادات فرق المسلمين والمشركين عند الـكلام على المعتزلة : « اعلم أنهم سبع عشرة فرقة: الفـرقة الأولى الغيلانية أتباع غيلان الدمشقى ، وهؤلاء يجمعون بين الاعتزال والأرجاء . وغيلان هذا هو الذى قتله هشام بن عبد الملك سابع خلفاء بنى مروان (٢) »

وقال عبد الرزاق الرسعنى فى مختصر الفرق بين الفرق لعبد القاهر البغدادى عند الفصل الثالث (فى بيان مقالات فرق الضلال من القدرية والمعتزلة) : « ومنها قولهم إن الله غير خالق لأكساب العباد ، ولا لشىء من أعمال الحيوانات . وزعموا أن الناس هم الذين يقدرون أكسابهم ، وأنه ليس لله عز وجل فى أكسابهم ولا فى أعمال سائر الحيوانات صنع ولا تقدير . ولأجل هـذا القول سماهم المسلمون قدرية . الى أن قال عنـد ذكر الواصلية : أتباع واصل ابن عطاء الغزال رأس المعتزلة وداعيتهم الى بدعتهم بعد معبد الجهنى وغيلان الدمشقى (٣) » .

ولما زعم واصل بن عطاء أن الفاسق من الأمة لامؤمن ولا كافر ، أى بمنزلة بين المنزلتين

---

(١) الملل والنحل للشهرستانى على هامش كتاب الفصل لابن حزم حـ ١ ص ٥٤ طبعة القاهرة ١٣٤٧ هـ
(٢) اعتقادات فرق المسلمين والمشركين للرازى ص ٤٠ (٣) مختصر الفرق للبغدادى ص ٩٥ - ٩٧ .

طرده الحسن البصرى عن مجلسه بهذه البدعة ، فانضم اليه جماعة عند سارية من سوارى مسجد البصرة منهم عمرو بن عبيد . فقال الناس فيهما « قد اعتزلا قول الأمة » . فسموا من يومئذ معتزلة ، فاظهرا بدعتهما هذه ، وضما اليها القول بالقدر على رأى معبد الجهنى ، « فقال الناس لواصل إنه مع كفره قدرى » (١) .

وفتنة القول بالقـدر أسبق من الاعتزال الذى ذهب اليه واصل . وقد فصل أبو المظفر الاسفرايينى هذا الأصل الذى استقى منه المعتزلة مذهبهم فقال عن واصل بن عطاء إنه « رأس المعتزلة وأول من دعا الخلق الى بدعتهم ؛ وذلك أن معبداً الجهنى وغيلان الدمشقى كانا يضمران بدعة القدرية ، ويخفيانها عن الناس ، ولما أظهرا ذلك فى أيام الصحابة لم يتابعهما على ذلك أحد ، وصارا مهجورين بين الناس بذلك السبب الى أيام الحسن البصرى . وكان واصل فى عزار من القولين يختلف اليه الناس ، وكان فى السر يضمر اعتقاد معبد وغيلان ، وكان يقول بالقـدر . والمسلمون كانوا فى فساق أهل الملة على قولين ؛ فكانت الصحابة والتابعون وجميع أهل السنة يقولون إنهم مؤمنون موحدون بما معهم من الاعتقاد الصحيح ، فاسقون عصاة بما يقدمون عليه من المعصية ، وأن أفعالهم بالأعضاء والجوارح لا تنافى إيمانا فى قلوبهم . وكان الخوارج يقولون إنهم كفرة مخلدون فى النار مع الـكفار . فخالف واصل القولين وقال إن الفاسق لا مؤمن ولا كافر ، وإنه فى منزلة بين المنزلتين . فلما عزف الناس من واصل قوله بالقدر ، وكانوا يكفرونه بالقول الأول الذى ابتدعه فى فساق أهل الملة ، كانوا يضربون به المثل ويقولون : مع كفره قدرى . فصار ذلك مثـلا سائرا بين الناس يضربونه لـكل من جمع بين خصلتين فاسدتين (٢) » .

من هـذا يتضح أن فتنة القدرية أسبق من فتنة المعتزلة ، وأن واصل بن عطاء مع قـوله بالاعتزال كان قدريا ، وأنه أخـذ هذا المذهب عن معبد الجهنى وغيلان الدمشقى ، وهذان بدورهما تأثرا بما يذهب اليه أهل الملل الأخرى . قال اللالـكائى فى شرح السنة : عن الأوزاعى : « أول من نطق فى القدر رجل من أهل العراق يقال له سوسن كان نصرانيا فأسلم ، ثم تنصر فاخذ عنه معبد الجهنى وأخذ غيلان عن معبد » .

فالقول بالقدر قديم ، شاع فى أيام الصحابة . قال ابن عباس « لما كثرت القدرية بالبصرة خربت البصرة . أو لفظ هذا معناه (٣) » .

وأورد أبو القاسم بن حبيب فى تفسيره باسناده أن على بن أبى طالب سأله سائل عن القدر فقال : طريق دقيق لا تمش فيه . فقال : يا أمير المؤمنين أخبرنى عن القدر ؟ فقال : بحر عميق

(١) المرجع السابق ص ٩٨ (٢) التبصير فى الدين للاسفرايينى ص ٤٠ ــ ٤١
(٣) التبصير فى الدين ص ٥٨

لا تخض فيه . فقال يا أمير المؤمنين أخبرنى عن القدر ؟ فقال : سر خفى لله لا تفشه . فقال : يا أمير المؤمنين أخبرنى عن القدر ؟ فقال رضى الله عنه : يا سائل إن الله تعالى خلقك كما شاء أو كما شئت ؟ فقال : كما شاء . قال : إن الله تعالى يبعثك يوم القيامة كما شئت أو كما يشاء ؟ فقال : كما يشاء . فقــال : يا سائل لك مشيئة مع الله أو فوق مشيئته أو دون مشيئته ؟ فان قلت مع مشيئته ادعيت الشركة معــه ، وإن قلت دون مشيئته استغنيت عن مشيئته ، وإن قلت فوق مشيئته كانت مشيئتك غالبة على مشيئته (١) » .

فأنت تلمح خلال هذا الجدل الذى دار بين على ومن يحاوره البحث عن مسألة القدر من جهة ، ومحاولة عدم إرادة الخوض فيها من جهة أخرى .

وفى القرآن إشارات كثيرة الى مسائل سئل النبى عنها فلم يجب وترك أمرها الى الله ، مثل « وقالوا لو شاء الرحمن ما عبدناهم ، مالهم بذلك من علم ، إن هم إلا يخرصون » .

وأكبر الظن أن اشتغال العرب الأوائل بالاقبال على الاسلام وهدم الوثنية ، ثم انصرافهم الى حرب المرتدين ، والقيام بالفتوحات المختلفة ، شغلهم عن الخوض فى هذه المسائل الدقيقة ، فلما استقرت الفتوحات وهدأ بال المسلمين نظروا فى هذه المسائل وأشباهها .

وليس بعيدا أن معبداً الجهنى وغيلان الدمشقى أخذا القدرية عن واحد من بعض الملل . فمن المعروف أن المذاهب النسطورية كانت منتشرة فى البصرة وما جاورها .

ويؤيد دى بور مانذهب اليه ؛ قال « أول مسألة قام حولها الجــدل بين علماء المسلمين هى مسألة الاختيار ، وكان المسيحيون الشرقيون يكادون جميعا يقولون بالاختيار . ولعل مسألة الارادة لم تبحث من كل وجوهها فى زمن من الأزمان ، ولا فى بلد من البلاد ، مثل ما بحثها المسيحيون فى الشرق أيام الفتح الإسلامى . وكان هذا البحث متصلا بالمسيح أولا وبالانسان بعد ذلك .

« وتقوم الى جانب هذه الشواهد الواضحة دلائل متفرقة على أن طائفة من المسلمين الأوائل الذين قالوا بالاختيار تتلمذوا لأساتذة مسيحيين » (٢) .

ويرى الأستاذ أحمد أمين غير هذا الرأى ، وأن مسألة القدر صدرت عن المسلمين أنفسهم وأنها فكرة تحدث حول كل دين تقريبا (٣) .

ونحن نخالف الأستاذ أحمد أمين فى هــذا ، ونرجح أن الـكلام فى القدر إنما تأثر فيه المسلمون بالنصارى ؛ لأن الثابت أن أول من تكلم فيه هو معبد الجهنى الذى أخذ عنه غيلان

---

(١) المرجع السابق ص ٨٥ (٢) تاريخ الفلسفة فى الاســلام ـ دى بور ـ ترجمة أبو ريدة ١٩٣٨ ص ٤٩ . (٣) راجع ضحى الاسلام الجزء الأول الطبعة الثانية ١٩٣٤ ص ٣٤٤ — ٣٤٦ .

الدمشق . وكان غيلان الدمشق « قبطيا قدريا لم يتكلم أحد قبله فى القدر ودعا اليه إلا معبد الجهنى ، وأخذه هشام بن عبد الملك بن مروان وصلبه بباب دمشق » (١) .

فأنت ترى أن غيلان كان نصرانيا ، وأن معبدا الجهنى أخذ القول بالقدر من سوسن النصرانى كما ذكرنا سابقا .

قال الاسفراييني : « وظهر فى أيام المتأخرين من الصحابة خلاف القدرية ، وكانوا يخوضون فى القدر والاستطاعة كمعبد الجهنى وغيلان الدمشقى وجعد بن درهم . وكان ينكر عليهم من كان بقى من الصحابة . . . ثم ظهر بعدهم فى زمان الحسن البصرى خلاف واصل بن عطاء فى القدر وفى القول بالمنزلة بين المنزلتين » (٢) .

ومن هذا كله يتضح أن القدرية ظهروا فى العصر الأموى قبل عصر هشام بن عبد الملك ، لأن أول من قال بالقدر هو معبد الجهنى الذى قتله الحجاج بعد سنة ثمانين ، وقتل هشام غيلان وأمر بقطع يديه ورجليه .

وأن ظهورهم كان أسبق من المعتزلة وعلى رأسهم واصل بن عطاء ، الذى أخذ عنهما القدرية ، وأضاف الى ذلك القول بالمنزلة بين المنزلتين .

وخلاصة هذا المذهب أن الله تعالى « حكيم عادل لا يجوز أن يضاف اليه شر وظلم ، ولا يجوز أن يريد من العباد خلاف ما يأمر ويحكم عليهم شيئا ثم يجازيهم عليه . فالعبد هو الفاعل للخير والشر والإيمان والكفر والطاعة والمعصية » (٣) .

وقد توسع المعتزلة بعد ذلك فى هذه المسألة ، وفرعوا عليها كثيرا من الابحاث ، وقام أهل السنة يردون عليهم بما لا يتسع له هذا المجال .

دكتور

أحمد فؤاد الأهوانى

تبعات الغضب

قال النبي صلى الله عليه وسلم : « أقرب ما يكون المرء من غضب الله إذا غضب » .

وقال معاوية : إنى لأستحيي من ربى أن يكون ذنب أكبر من عفوى ، أو جهل أكبر من حلمى ، أو عورة لا أواريها بسترى .

وقال مورق العجلى : ما تكلمت فى الغضب بكلمة ندمت عليها فى الرضا .

وقال يزيد بن أبى حبيب : إنما غضبى فى نعلى ، فإذا سمعت ما أكره أخذتهما ومضيت .

وقيل للأحنف : ما الحلم ؟ فقال : قول إن لم يكن فعل ، وصمت إن ضر قول .

وقال الأحنف أيضا : رب غيظ تجرعته مخافة ما هو أشد منه . وأنشد :

رضيت ببعض الذل خوف جميعه كذلك بعض الشر أهون من بعض

---

(١) المعارف لابن قتيبة ص ١٦٦ . (٢) التبصير ص ١٣ ـ ١٤ . (٣) الملل والنحل ص ٥٤ .

الامبراطور الفيلسوف

— ٢ —

٨ — تدين مرقس أوريليوس :

يلجأ الأمبراطور الفيلسوف الى البراهين الرواقية لإثبات وجـود الله ، ولـكن سرعان ما يبدو أن استمساكه بالدين المقرر لم يكن قائما على حجج فلسفية . ويتجلى فى بحثه لهذه المسألة شىء من الحماسة وحرارة العقيدة ، قال : « إذا صح أن الآلهة لا تهتم بشىء ولا تفكر فى شىء — ومثل هـذا الاعتقاد زيغ وضلال — فلنترك إذن الضحايا والصلوات والعهود المقطوعة والشعائر الأخرى التى نتمثل بها فى أذهاننا حضور الآلهة وقربها من حياتنا » (١) .

ونرى مرقس أوريليوس يغادر الفلسفة ويقيم معتقداته على تجربته الخاصة : « الى الذين يسألون » : أين رأيت الآلهة حتى تعتقد بوجودهم وتعبدهم مثل ما أنت فاعل ؟ » أوجه هذا الجـواب : أولا أنهم مشهودون حتى للعيون الجسمانية . ثانيا : إننى ما وقع بصرى قط على نفسى ، ومع ذلك فانى أجلها وأحترمها . وكذلك شأن الآلهة : تشهد تجربتى المطردة بقدرتهم فأجزم بوجودهم وأقدم اليهم إجلالى » (٢) .

وإجـلال مرقس أوريليوس للألوهية ليس يتجلى فى المشاعر المشتركة العامة ، بل هـو إجلال فردى اعتاد أن يخلو فيه الى المعبد الداخلى . ومرقس أوريليوس لا يقتصر على عبادة الله وتقواه والتوكل عليه والحمد له وطلب إفضاله ونعمه بالدعاء ، بل إنه يرتفع الى الرغبة فى التشبه بالله (٣) . ولـكأنه يشعر شعورا صوفيا بحضور الله حضورا حقيقا . وهـو يريد أن يحيا حياة الله ، وأن يـكون على اتصال وثيق به . واضعا نصب عينيه الـكمال المثـالى الذى يسعى الى أن يتحد به وإن كان لا يستطيع بلوغه فى الدنيا .

٩ — الخلو الى النفس :

قد تسفر الحياة عن وجه عبوس مكفهر . وطبيعى عند ذلك أن يلتمس المرء ملجا ومقاما وادعا . ولـكن أين يجد المرء هـذا الملجأ الأمين ؟ فى النفس . يقول مرقس أوريليوس : إنهم يبحثون عن أماكن العزلة ، ويفتشون عن الريف ، ويرتادون الجبال وشواطىء البحار ...

---

(١) Marc-Aurèle, Pensées, VI, 44.

(٢) Of. Vernon Arnold, Homau Stoicism, P. 138.

(٣) Marc-Aurèle, Pensées, X, 8.

ولكنهم فى هذا كله يجاوزون الصواب . إذا شئت أن تجد مكانا منيعا فاطلبه فى نفسك التى بين جنبيك ، فليس فى العالم موضع أهدأ ولا أبعد عن السآمة مما يجد المرء حين يخلو الى نفسه (١). ويقول أيضا : « لتعلم أن نفسك منبع الخيرات جميعا ؛ هى منبع لا ينضب على شرط أن تزيده كل يوم تعميقا » .

ولكن مرقس أوريليوس لا يريد بهذا أن ينصرف الناس عن شئون الحياة العاملة ، ولا أن يسترسلوا فى أحلام نظرية كلما طاب لهم التحليل الباطنى » بل يرى أنه يجب على الانسان أن يقبل على العمل وفق مطالب العقل (٢) .

١٠ — أخلاقيات مرقس أوريليوس :

قرر مرقس أوريليوس أهم مبادئ الرواق من حيث الاخلاق ، ولكنه أغفل المفارقات الرواقية المشهورة ولم يكلف نفسه مشقة الادلاء بنظرية مفصلة عن الفضائل والرذائل ، وإنما الخير الأسمى عنده فى الصبر ومتانة الأخلاق . قال : « كن مثل رأس الأرض (الداخل فى البحر) تتكسر عليه الامواج من غير انقطاع وهو قائم ثابت حتى يفتر من حوله جيشان الماء . أفتقول : « ما أتعس حالى إذ أصابنى هذا الأمر ! » بل قل بالعكس : « ما أسعدنى إذ أصابنى هذا الامر . وما زلت خاليا من الحزن والأسى ، لم يحطمنى الحاضر ولم يخفنى المستقبل » . قد ينزل ذلك الخطب بأى إنسان ، ولكن ليس كل إنسان بقادر على أن يتحمله من غير ابتئاس (٣) .

والامبراطور الفيلسوف يدعو الى طيبة القلب وإخلاص الضمير . ولنستمع اليه يقول : « لتبق بسيطا ، طيبا ، نقى السريرة ، جادا ، عدوا للزهو والجاه ، صديقا للعدل والحكمة ، متدينا ، رفيقا ، إنسانيا ، مستمسكا بأداء الواجب . ولتجاهد نفسك لكى تبقى كما أرادتك الفلسفة أن تكون ، ولتسبح لله ، ولتكن دائما فى عون الناس ، فالحياة قصيرة ، وثمرة وجودك على الأرض أن تصون نفسك مطهرة ، وأن تفعل ما يعود بالخير على الجماعة (٤) » .

ويمضى الفيلسوف فى تسامحه وكرمه نازعا دائما الى فعل الخير لاجل الخير ومن غير أن ينتظر من الناس اعترافا بالجميل . وهو يريد أن يكون فى فعله على حد تعبيره الجميل : « كشجرة الكرم تؤتى ثمرها كل عام ، ولا تنتظر بعد ذلك إلا حلول الفصل الجديد لكى تهدى الى الناس عنقودا جديدا (٥) » .

---

(١) Marc-Aurèle, Pensées, IV, 3.
(٢) Marc-Aurèle, ibid., IV, 24.
(٣) Marc-Aurèle, ibid., IV, 49.
(٤) Marc-Aurèle, Pensées, IV, 30.
(٥) Marc-Aurèle, ibid., V, 6.

١١ — الاستقلال :

وكل موجود خيره وغايته هو أن يؤدي العمل الذي خلق له . والانسان إنما خلق بطبيعته عاقلا . فحسبه إذن لكي يصيب خيره ويبلغ غايته أن يحيا وفقا لطبيعته ، يعني وفقا للعقل . ولأجل هذا وجب عليه أن يحقق استقلاله النفسي مهما كلفه ذلك ؛ وجب عليه أن يصون ذلك الاستقلال سواء بإزاء غيره من الناس وبإزاء القيل والقال ، أو بإزاء الآراء التي منشؤها الخيال أو الأهواء والانفعالات والرغبات والمخاوف . . . فإذا بلغ الانسان ذلك الاستقلال المنشود عاش حرا غير مقيد وعاش من نفسه في حصن حصين ؛ فلا يمسه مكروه ، ولا يستطيع أحد أن يلحق به ضررا . ولو كان الانسان لا ينخدع بظواهر الأمور لا تبع سبيل الفطرة التي يهديه العقل اليها . ولكنه يقع غالبا ضحية لآرائه الخاطئة الواهمة : فإذا رأيته مثلا يجرى وراء المجد والمال فذلك أولا لأنه يظن المجد والمال خيرا ، وثانيا لأنه يتوهم أن الوصول اليهما شيء في مقدوره . ومن هنا إصرار مرقس أوريليوس والرواقيين على التفرقة بين الأشياء التي ليست في قدرتنا ، وكل ما هو أجنبي وخارج عنا ليس في مقدورنا والذي في مقدورنا هو ملكات نفوسنا وعلى الخصوص قدرتنا النفسية على أن نصدق الأفكار التي تحكم ببداهتها ، وقدرتنا على الرفض وإيقاف الحكم . وبهذا المعنى قال مرقس أوريليوس بأن كل شيء إنما هو رأي من الآراء ، وفي مقدورنا أن نرى في الأشياء الرأي الذي نشاء : « احترم ملكة الرأي ، فكل شيء راجع اليها ، وهي كل شيء في الانسان (١) ! »

فإذا قيل بأن قدرة الانسان محدودة ، وأن كثيرا من المصاعب تعترض طريقه ، فالجواب أن هذا هو السبب في أن الحكيم لا يريد أبدا إلا « بتحفظ » ، وعلى شرط أن الشيء المطلوب يكون قريب المنال . فإذا كان صعب المنال فالرجل الذي يكون قد تحفظ في طلبه لا يحس من جراء فشله في بلوغه بأي ألم أو خيبة ظن ، لأنه كان يقدر إمكان وقوع الفشل ، وبهذه المثابة لا يكون فشلا .

١٢ — نظرة عابسة :

ولكن على رغم هذه نظريات الرواقية التي أقرها الأمبراطور الفيلسوف يستطيع المتأمل أن يلمح في ثنايا كتابه آثار الانقباض والعبوس . لقد تعلم مرقس أوريليوس من ابكتيتوس مبادئ الاستسلام والاذعان ، ولكنه لم يكتسب نظرة الفرح والابتهاج التي عهدناها عند أهل العصر السابق ؛ تلك الفطرة التي تجعل الحكيم يشعر بأنه ملك ولو كان عبدا . بل إن الانسان ليشعر عند قراءة الخواطر أن فيلسوفنا ، وإن كان أمبراطورا ، يحس بأنه عبد وأنه من رعايا

(١) Marc-Aurèle, Pensées, III, 9.

(٢) Vernon Arnold, Roman Stoicism, P. 125.

الكون الذى يسيطر عليه . صحيح أن مرقس أوريليوس لم يرد قط أن يخالف الناموس العام أو يخرج على النظام الكونى ، ولكن يخيل الينا أن نغمته الحزينة لا تشعر بأنه كثير الابتهاج بالمساهمة والتعاون الفعال فى ذلك العام ، ومن أجل هذا صح قول من قال بأن مرقس أوريليوس يمثل الرواقية حين اضمحلال رومة بلون قاتم (١) .

١٣ — التأهب للموت :

وتلك النظرة العابسة الى الحياة تلائم الأذعان الذى يقابل به الفيلسوف فكرة الموت الذى يراه نهاية لحياته الفردية . ومن هنا اتخذ تفكيره غالب الأمر فكرة الموت مبدأ هاديا فى الأخلاق . ولذلك كانت آخر رسالة للفيلسوف الامبراطور شبيهة برسالة « الفيلسوف العبد » (ابكتيتوس) فى قوله : « اصبر وتزهد » . قال مرقس أوريليوس : « لا تحتقر الموت » بل رحب به لأنه جزء أيضا من الأشياء التى تريدها الطبيعة (٢) .

« فالرجل الذى ألف التفكير والتعقل لا يجزع من الموت ، ولا يبتئس له ، ولا ينفر منه ، ولا يزدريه ، بل ينتظره كما ينتظر فعلا من الأفعال الطبيعية » (٣) . وقال أيضا : « ما أجمل النفس التى تكون مستعدة إذا لزمها لساعتها أن تفارق البدن لكى تفنى أو تتناثر أو تبقى بعد البدن . ولكن ذلك الاستعداد ينبغى أن يجىء من اعتقاد ومن حكم شخص لا من ميل الى المخالفة كما هو الحال عند المسيحيين . وليكن متعقلا ، جادا ، صادقا ، خاليا من الوقفات والأوضاع المسرحية » (٤) . وقال : « انتظر باطمئنان إما أن تموت وإما أن تنتقل نفسك الى مكان آخر . والى أن تحين الساعة فماذا عسى أن تكون المعونة ؟ هى أن تجل الآلهة وتحمدهم وتصنع الخير والمعروف ، وأن تتحمل وتتزهد ، وأن تذكر أن جميع ما يقع فى حدود الجسم والحياة ليس ملكا لك ولا هو فى مقدورك (٥) .

١٤ — الجامعة الانسانية :

الناس جميعا متساوون ، ولهم من العقل أنصباء متساوية ، وهم من أجل هذا يحبون الاجتماع ، ذلك أن الموجودات كلما ارتفعت فى المنزلة زاد ائتلافها وانجذابها بعضها الى بعض ، فينبغى إذن على الناس بحسب قانون الطبيعة أن يتحابوا وأن يتواصلوا . وهم مندوبون الى أن يتعاونوا أوثق تعاون فى سبيل العمل الشامل والخير العام . (٦) .

(١) Pensées, IX, 3.
(٢) Pensées, IX, 3.
(٣) Pensées, XI, 3.
(٤) Pensées, V, 33.
(٥) Pensées, IX, 9.
(٦) Pensées, V, 8.

ولقـد أوصت الرواقية أن يعامل الناس بعضهم بعضـا معاملة الاخـوان ؛ إذ الناس على اختلاف ألوانهم وشعوبهم تجمعهم وحدة العقل والجوهر . ونحن نرى مرقس أوريليوس يلفت النظر الى رابطة القربى التى تصل بين كل فرد من أفراد الناس وبين الجنس البشرى عامة . وهذه القرابة لا يعدها فى نظره لا قرابة الدم ولا قرابة الولد ، بل هى قرابة قائمة على شرف الانتساب الى عقل واحد (١) .

وإذن فواجب التعاون وحسن المعاملة يقتضى الوئام والاتحاد . ولعل امتياز الإنسان هو أنه يحب حتى من يعتدى عليـه (٢) . على أن النـاس إذا كانوا يأتون الشر ويسيئون الى غيرهم فذلك فى الحقيقة رغما عنهم ولأنهم يخطئون . فبين لهم خطأهم أو احتمل سوآتهم ! . هذا ما يقوله مرقس أوريليوس ، وهو فيه على اتفاق مع سقراط ومع الرواقيين .

ولهذا يرى الفيلسوف الامبراطور أنه إذا أخطأ إنسان فينبغى علينا أن نلتمس له المعذرة أون نكون به من المترفقين : « فالرفق فعال قوى الأثر فى النفوس على شرط أن يكون بريئا لايشوبه عبوس ولا نفاق . . . (فاذا أخطأ مخطىء) فأقبل عليه وتحـدث إليه فى رفق ، من غير إعنات ولا لوم ولا هزء ولا ضغن . لا تتكلم كما تتكلم فى المدرسة ، ولا لـكى تشرئب أعناق الحاضرين إعجابا بك ، بل تحدث اليه وكأنه وحده من غير شهود(٣) » .

الدكتور عثمان أمين

من طرف الأدب

وقف الأحنف بن قيس ومحمد بن الأشعث على باب معاوية ، فأذن للأحنف ثم لمحمد بن الأشعث ، فأسرع محمد فى مشيته حتى دخل قبل الأحنف . فلما رأى معاوية الأحنف قال له : والله إنى ما أذنت له قبلك ، وأنا أريد أن تدخل قبله . وإنا كما نلى أموركم ، كذلك نلى أدبكم ، ولا تزيّد متزيد فى أمره ، إلا لنقص يجده فى نفسه !

وقال عبد الملك بن مروان أمير المؤمنين : ثلاثة لا ينبغى للعاقل أن يستخف بهم : العلماء والسلطان والاخوان . فمن استخف بالعلماء أفسد دينه ، ومن استخف بالسلطان أفسد دنياه ، ومن استخف بالاخوان أفسد مروءته .

وقال أبو الزناد : كنت كاتبا لعمر بن عبد العـزيز ، فـكان يكتب الى عبد الحميد عامله على المدينة فى المظالم فـيراجعه فيها ، فـكتب إليه أمير المؤمنين : إنه يخيل الى أنى لو كتبت إليك أن تعطى رجلا شاة ، لـكتبت الى أضائنا أم معزا ، ولو كتبت إليك بأحدهما لـكتبت الى ذكرا أم أنثى ، ولو كتبت إليك بأحدهما ، لـكتبت الى أصغيرا أو كبيرا ! فإذا كتبت إليك فى مظلمة فلا تراجعنى فيها !

(١) Marc-Aurèle, Pensées, IX, 9; XII, 26.

(٢) Marc-Aurèle, Pencées, IV, 22.

(٣) Pensées , XI, 18,

لغــويات

سأذكر تحت هذا العنوان مباحث منثورة ، يجمعها أنها تتصل باللغة العربية الشريفة ، ولا أشرط أن تدخل فى باب غير هذا العنوان العام .

١ — إنى وإن كنت قليل المال ، لكنى لا أضيع كرامتى ، ولا أهين نفسى .

٢ — محمد وإن كان مُملقا فهو غنى النفس .

٣ — العلم وإن كان يهذّب الخلق ، إلا أن بعض العلماء ينزعون الى المرذول من الأخلاق .

يرى القارئ فيما أوردته أساليب تكثر على ألسنة الكتاب وعلى أسلات أقلام المؤلفين ، ولا أرانى فى حاجة إلى سوق الشواهد والأمثلة على ذلك ، فهى تمكن من شاكلتها فى وفرة وسعة .

والذى يعنى الباحث تخريج هذه الأساليب من الوجهة النحوية ، وتعرّف حالها فى موافقتها للعربية .

يرى الناظر فيها مبتدأ أو ناسخا يحتاج الى خبر ، ويتطلب الخبر فيعييه الخبر ؛ إذ يُلفى جملة مصدّرة بلكن أو إلا — وهى فى هذا المقام بمعنى لكن — ولكن تفيد الاستدراك ، وهو إنما يأتى بعد تمام الكلام ، فهو فى مقام الفضلة فى الجملة ، فلا يكون محط الفائدة كما فى الخبر . وقد قال السيوطى فى الهمع (١) : « قال شيخنا العلامة الكافيجى (٢) رحمه الله : ولا يسوغ الأخبار بجملة ندائية ؛ نحو زيد يا أخاه ، ولا مصدّرة بلكن أو بل أو حتى ، بالاجماع فى كل ذلك » .

وفى الأسلوب الثانى يجد جملة مقرونة بالفاء بدون أن يكون فى المبتدأ معنى المجازاة ، فليس من بابة قوله تعالى : « قل إن الموت الذى تفرون منه فإنه ملاقيكم » إذ كانت المجازاة إنما تكون حيث يكون المبتدأ موصولا أو موصوفا بجملة فعلية أو ما فى معناها .

والآن من حق القارىء أن يسأل : هل وردت هذه الأساليب فى المأثور عن العرب ؟ .

وفى الجواب على ذلك أقول : إن الأسلوب الثانى ورد فى فصيح الكلام ؛ فقد قال (٣)

---

(١) ص ٩٦ ج ١ (٢) هو محمد بن سليمان . نسب إلى كافية ابن الحاجب لكثرة اشتغاله بها ، وقد استعمل علامة النسب التركية وهى جى ، فألحقت بالكافية . وكانت وفاته سنة ٨٧٩ . وانظر البغية ص ٤٨

(٣) انظر كامل المبرد بشرح المرصفى ج ٣ ص ١٧٦ ، وقوله فى السر منها ، قال المرصفى : من سر الوادى وهو أكرم موضع فيه .

عامر بن الطفيل — وكان سيد بنى عامر فى الجاهلية ، ومات فى زمن الرسول عليه الصلاة والسلام كافرا — :

إنى وإن كنت ابن سيد عامر وفى السر منها والصريح المهذب
فما سودتنى عامر عن وراثة أبى الله أن أسمو بأم ولا أب

ويبدو فى تخريج هذا الحكم بزيادة الفاء ؛ إذ كان جل كلامهم على سقوط الفاء فى مثله ؛ كما قال عبد الله بن معاوية بن عبد الله بن جعفر بن أبى طالب (١) :

لسنا وإن كرمت أوائلنا يوما على الأحساب نتكل

وقال طخيم (٢) بن أبى الطخماء الأسدى يمدح قوما من أهل الحيرة نصارى ، كان يتردد إليهم ويظل عندهم :

وإنى وإن كانوا نصارى أحبهم ويرتاح قلبى نحوهم ويتوق

ومما ورد بالفاء فى هذا الأسلوب مارواه القالى فى أماليه (٣) عن سعيد بن مسعدة الأخفش قال : « اعتذر رجل من العرب إلى بعض ملوكهم ، فقال : إن زلتى وإن كانت قد أحاطت بحرمتى ، فإن فضلك يحيط بها ، وكرمك يوفى عليها » .

وقد سوغ هذه الفاء توهم وقوعها فى جواب الشرط . وأما الأسلوبان الآخران فلم أقف عليهما فى كلام عربى . ويبدو من كلام الشهاب الخفاجى أنه وقف على ذلك ؛ فقد قال : « واعلم أنه استشكل وقوع الاستدراك خبرا فى نحو زيد وإن كثر ماله لكنه بخيل ، مع وقوعه فى كلامهم (٤) »

وفى كلام ابن خلدون فى مقدمته ، فى كلامه على أن أهل البدو أقرب إلى الخير من أهل الحضر : « وأهل البدو وإن كانوا مقبلين على الدنيا مثلهم إلا أنه فى المقدار الضرورى ، لا فى الترف ولا فى شىء من أسباب الشهوات واللذات ودواعيها » . وكأن النحاة اعترفوا بهذين الأسلوبين نظرا لشياعهما ، وتكلفوا تخريجهما ، وذكروا فى ذلك وجهين :

١ — الأول أن جملة الاستدراك هى الخبر ، وصح الاستدراك نظرا الى أن المبتدأ مراعى تقييده بالغاية التى تستفاد من الشرط بعده . ففى نحو زيد وإن كثر ماله بخيل ، كأنه قيل زيد الكثير المال بخيل مع هذا .

٢ — والثانى أن يقدر الخبر محذوفا مناسبا للمقام ، يصح الاستدراك عليه ، فيقدر فى المثال

(١) المرجع السابق ص ١٧٥ (٢) الكامل ج ١ ص ١٥٢ (٣) ج ١ ص ٢٧١ طبعة ١٣٢٤
(٤) حاشية على الاشمونى فى مبحث تعريف خبر المبتدأ ونجد هذا النص أيضا فى حاشية الخضرى على ابن عقيل

السابق زيد واسع الحال وإن كثر ماله لكنه بخيل ، أو يقدر من لفظ الغاية أى زيد كثير المال ، وتكون الغاية دلت عليه عوضا عنه ، فحذف الخبر هنا واجب لسد الغاية مسده ، فلا يتلفظ بهما مجتمعين .

وبعد ، فالأسلوب الصحيح البراء من التكلف ألا يقرن الخبر بأداة مما ذكر ، وأن يطرح ما اطرحته العرب ، ونعود الى العربية الصافية .

***

جئت فى نفس الوقت . قرأت نفس الكتاب .

يتردد هذا الأسلوب كثيرا ، ولا يجيزه النحاة ؛ إذ أن النفس هنا سبيلها التوكيد ، ووجه التوكيد أن يتأخر عن المؤكد ولا يلى العامل ؛ فالصواب أن يقال : جئت فى الوقت نفسه ، وقرأت الكتاب نفسه . قال الأشمونى : « لا يلى العامل شىء من ألفاظ التوكيد وهو على حاله فى التوكيد ، إلا جميعا وعامة مطلقا ، فتقول : قام القوم جميعهم وعامتهم ، ورأيت جميعهم وعامتهم ، ومررت بجميعهم وعامتهم ، وإلا كلا وكلتا ، مع الابتداء بكثرة ، ومع غيره بقلة » . وقال الصبان : « قوله : وهو على حاله فى التوكيد ، أى من إفادة التقوية ورفع الاحتمال . واحترز بذلك عن نحو طابت نفس زيد ، وفقئت عين عمر . فان المراد بالنفس الروح وبالعين الباصرة ، فليسا على حالها فى التوكيد » . وقد يسبق الى الوهم أن من هذا الباب قوله تعالى : « يوم تأتى كل نفس تجادل عن نفسها » ، وقوله عز وجل : « كتب ربكم على نفسه الرحمة » وليس منه ، إذ ليس المراد التوكيد ، وإنما أتى بالنفس فرارا من اتحاد الفاعل والمفعول ، وهو ما تجنبته العرب فى غير أفعال القلوب وما ألحق بها ، فلا يقال أهنتُنى وإنما يقال أهنت نفسى ، ومنه وما أبرئ نفسى ، وهو كثير . وقالت أعرابية (١) : خير قليل وفضحت نفسى . فنرى أن ما ذكر جاءت النفس فيه بعيدة عن باب التوكيد ، وكأن هذا ذهب عن العلامة الصبان فقال بعد الكلام السابق : « ويرد عليه نحو جاءنى نفس زيد وعين عمرو أى ذاتهما ؛ وفى التنزيل : كتب ربكم على نفسه الرحمة » . وليت شعرى ، من أجاز هذين المثالين اللذين افترضهما حتى يردا على ما بت الأشمونى والنحاة الحكم به ؟ وقد علمت أن ما فى الآية لا يشهد له . على أن هذا الأسلوب قد ورد فى كلام ابن جنى ؛ قال فى الخصائص (ج ١ ص ٢٩٥) : « وهى متعلقة بنفس تبّا » يريد بتبا نفسها . ومثل هذا لا يغنى فى إثبات أسلوب اطرحته العرب وعمدت الى خلافه ، على كثرة الدواعى الى ذلك ، والعالم يؤخذ بروايته لا برأيه وكلامه فى مثل هذا .

فينبغى أن نقف عند ما وقفت العرب ، ولا نبتدع من الأساليب مالم يصح عنهم .

---

(١) هى فاقرة امرأة سهة الاسدى . وانظر أمثال الميدانى ، فى حرف الخاء .

***

أحيطكم علما بكذا . أحاطه بالعناية والتعظيم .

يكثر هذا الاستعمال . وترى فيه أحاط متعدية بنفسها ، وإنما تقع على هذه المادة فى الفصيح متعدية بالحرف . ففى الكتاب العزيز : « أحاط بكل شئ علما ، ولا يحيطون بشئ من علمه » وفى سورة الفتح : « وأخرى لم تقدروا عليها قد أحاط الله بها » . قال الزمخشرى : « ويجوز فى أخرى النصب بفعل مضمر يفسره قد أحاط الله بها تقديره : وقضى الله أخرى قد أحاط بها ، وأما لم تقدروا عليها فصفة أخرى ، والرفع على الابتداء لكونها موصوفة بلم تقدروا ، وقد أحاط الله بها خبر المبتدا » . فترى كيف جعل الأمر فيها كالأمر فى نحو محمدا مررت به ، وترى ثلاثى هذا الفعل متعديا بنفسه من غير نكير ؛ يقال : حاطه الله برعايته ، وكلأه بعنايته . وفى حديث العباس رضى الله عنه : قلت يا رسول الله ما أغنيت عن عمك — يعنى أبا طالب — فانه كان يحوطك ويغضب لك . قال ابن الأثير : حاطه حوطا وحياطة إذا حفظه وصانه وذب عنه وتوفر على مصالحه . ومن الثلاثى جاء الحائط للجدار ، لأنه يحوط ما فيه .

ويقود البحث فى هذه المادة الى ما قد يستأنس به فى تسويغ استعمالها متعدية بنفسها .

١ — ففى اللسان : « وحوَّط حائطا : عمله . وقال أبو زيد : حُطت قومى ، وأحطت الحائط » . وأخذ منه صاحب التاج أنه يقال : أحاط الحائط : عمله . ذكر ذلك فى مستدرك المادة . وهل الهمزة على هذا لتعدية الثلاثى ؟ لو كان الأمر كذلك لكان الفعل متعديا لاثنين ، فكان يقال : أحاط السور الحديقة أى جعل السور يحوطها . ولم نر هذا الاستعمال . وإذا صح هذا فالأصل أن يقال أحاط عنايته بفلان أى جعل عنايته كالحائط لفلان ، والمستعمل : أحاط فلانا بعنايته .

٢ — وورد فى نهج البلاغة فى الحديث عن نعم الله تعالى : « ألبسكم الرياش ، وأرفغ لكم المعاش ، وأحاط بكم الاحصاء » وقد استند الى هذه العبارة صاحب شفاء الغليل فى إثبات أحاطه ، فقال : « أى جعل الاحصاء حائطا حولكم ، يعنى أحصى أعمالكم » . ويلاحظ أن العبارة فى النسخة التى هى مذيلة بشرح الأستاذ الشيخ محمد عبده تحت عنوان : من خطبة له عجيبة : وأحاطكم بالاحصاء . وقال الشيخ : « أى جعل إحصاء أعمالكم والعلم بها محلا كالسور لا تنفذون منه ، ولا تتعدونه ، ولا تشذ عنه شاذة » . وفى شرح نهج البلاغة ص ٨٧ من المجلد الثانى : « وقوله : وأحاط بكم الاحصاء يمكن أن ينصب الاحصاء على أنه مصدر فيه اللام ، والعامل فيه غير لفظه ؛ كقوله : (١)

---

(١) هو بيت من الرجز هو :

يعجبه السخون والبرود والتمر حبا ماله مزيد

يعجبه السخون والبرود . ثم قال : حبا . . . ويجوز أن ينصب بأنه مفعول به ، ويكون ذلك على وجهين : أحدهما أن يكون من حاط ثلاثيا ، تقول : حاط فلان كرْمه أى جعل عليه حائطا ، فكأنه جعل الأحصاء والعد كالحائط المدار عليهم ، لأنهم لا يتعدونه ولا يخرجون عنه ، والثانى أن يكون من حاط الحمار عانته يحوطها بالواو أى جمعها ، فأدخل الهمزة ، فعلى ذلك كأنه عليه السلام جعل الاحصاء ذا تحويط عليهم بالاعتبار الأول ، أو جعله ذا جمع بالاعتبار الثانى . ويمكن فيه وجه آخر ؛ وهو أن يكون الاحصاء مفعولا له . ودخول اللام فى المفعول له كثير كقوله(١) : والهول من تهول الهبور» . فترى أن ماورد فى النهج لايتعين حمله على التعدية إذ يصح أن يكون الاحصاء مفعولا مطلقا أو مفعولا له . على أن ما فى النهج لا يقطع بأنه كلام الامام ، حتى تقوم به الحجة .

٣ — جاء أحاط متعديا فى بعض الشعر والنثر غير ما سبق ؛ فقد سمع أعرابى أبا مكنون النحوى يقول فى دعائه :

« اللهم ومن أرادنا بسوء فأحط ذلك السوء به كإحاطة القلائد على ترائب الولائد (٢) » . وفى الأمالى (٣) عن الأخفش سعيد بن مسعدة أن بعض العرب اعتذر إلى بعض ملوكهم ، وكان من قوله له :

إنى إليك - سلمت - كانت رحلتى   أرجو الأله وصفحك المبذولا
إن كان ذنبى قد أحاط بحرمتى   فأحط بذنبى عفوك المأمولا

محمد على النجار
المدرس بكلية اللغة العربية

(١) هو رجز أورده سيبويه (١/١٨٥) هكذا :
يركب كل عاقر جمهور   مخافة وزعل المحبور
والهول من تهول الهبور

(٢) من بغية الوعاة ٣٩٥   (٣) ج ١ ص ٢٧١ طبعة ١٣٢٤

علوم القرآن

تحت هذا العنوان قرأت كلمة فى مجلة الأزهر لفضيلة الأستاذ الشيخ حسن حسين المدرس بمعهد القاهرة وأعجبت بها أيما إعجاب لأنها صادفت هوى فى نفسى ، وقد كتبت فيها كلمات ونشرتها بإحدى المجلات ، كتبتها فى القرآن وجمعه وتفسيره بالمأثور وبالرأى ، ولكنها كلمات لا توفى بالحاجة ، وحسبك أنها كلمات فى موضوع هو جد خطير ، يحتاج الى همم متضافرة ، وقلوب مؤمنة بالفكرة إيمانا حقا ، إذن لأخرج للناس كتاب نافع ويكون مرجعا لكل من يريد معرفة علوم القرآن ، وما أكثر علوم القرآن ، وقد كتب فيها الأقدمون وتوسعوا فى الكتابة عنها الى أقصى حد استطاعوه .

والذى نريده ، ونقصده هو أن يستخرج من هذه الكتب الواسعة الأفق كتاب مستفيض ويكتب بلسان العصر ولغته ، ويقدم للناس بأسلوب رائع وعبارات سهلة أخاذة بالقلوب ، ليكون له الأثر المحمود . ولا ينهض بذلك فرد واحد أو أفراد كل فرد يعمل وحده ، إنما تقوم به جماعة متحدة من خيرة رجال الأزهر ، يجتمعون بصفة رسمية . هذا العمل لو تم يكون أجل ما يقدم باسم الثقافة الاسلامية ، ويكون النفع به عاما فى المشارق والمغارب ، وإنه إذا ما قدم بأسلوب مبتكر وعبارات رائعة يكون الاقبال عليه عظيما والنفع به أجل وأعظم .

هذه الروح موجودة فى نفوس المهيمنين على الأزهر ، فقد قامت حركة عظيمة حول ترجمة القرآن فى سنة ١٩٣٦ واشتركت فعلا وزارة المعارف مع الأزهر فى الموضوع ، ووضع رقم فى الميزانية العامة للدولة بخصوص ذلك ، وألفت اللجان ، ولكن الموضوع لسبب ما عطلت أسبابه وألغى من أساسه .

وقرر مجلس الأزهر الأعلى فى جلسة ٤ مايو سنة ١٩٤٢ تأليف لجان يقومون بترجمة بعض أمهات الكتب الغربية الى اللغة العربية للانتفاع بها والرد على ما يكون حائدا فيها عن جادة الحق ، ولكن هذه الفكرة الحسناء لم تخرج من مهدها ولم تغادر خدرها . تفكير جميل ولكن الفكرة لم تغادر بيتها ولم يظهر لها فى الوجود أثر .

وكان من أثر الفكرة الأولى أن طبعت مؤلفات متعددة فى موضوع ترجمة القرآن من المجوزين والمانعين وانتفع الناس بما كتب فى ذلك .

وكان من أثر الفكرة الثانية أن فضيلة الأستاذ الشيخ على حسن عبد القادر المدرس

بكلية اللغة العربية ، والمختار الآن لأن يكون سكرتيرا للمعهد الثقافى الاسلامى بلندن ، قد عمد الى كتاب المذاهب الاسلامية فى تفسير القرآن لأحد المستشرقين وترجمه الى اللغة العربية ، وهذا المستشرق كان أستاذا بجامعة بودابست وهو اجنتس جولد تسيهر المولود فى ٢٢ يونيو سنة ١٨٥٠ ومات فى يوم ١٣ نوفمبر سنة ١٩٢١ بمدينة بودابست ، وله المؤلفات العديدة فى الأبحاث الاسلامية ، وهذا الكتاب ألفه عند تمام السبعين من عمره وكان نتيجة لتجاربه فى البحوث الاسلامية ، وكان حديثه فى هذا الكتاب حول علوم القرآن من تفسير وحديث وعقائد وقراءات وتصوف وما الى ذلك ، وأخذ ذلك المستشرق يضرب فى كل ناحية بسهم ، وتكلم عن علوم القرآن كأنه نشأ نشأة إسلامية وتربى تربية أزهرية .

ولكنه مهما كتب فانه يحاول أن ينصر فكرته ويوجه غايته .

وقد بين بعض ذلك الأستاذ المترجم فى كلمته التى عنونها بقوله : تعقيب إجمالى .

فهل يجوز للأزهر أن يترك الميدان للمبشرين يجولون فيه ويصولون فى الكتابة حول علوم القرآن ؟ ولماذا لا نجرد سيفنا من غمده وننزل الميدان ونخوض المعارك حتى نكشف للناس القناع عن الحقائق المحجوبة فى عبارات الكتب التى ألفت لعصر غير عصرنا ، ولا يحل طلاسمها ويفك غامضها غير الأزهرى اللبق الذى يعرف وحده كيف يرفع الستار عنها ويقدمها للناس بعبارة مجلوة سافرة فى حسن وبهاء ينتفع بها كل من قرأها ويبحث عنها كل من سمع حديثها ؟ ! لو كان ذلك لسجل لنا التاريخ صحيفة غراء يقرؤها جيل بعد جيل .

ووزارة المعارف قامت برسالة قيمة بطبع الكتب النافعة مع تهذيبها وتقديمها للناس كافة وانتفع بها المعلم والمتعلم .

ولماذا لا يتحرك الأزهر ويقوم بعمل نافع فى علوم القرآن ويتحدث عنه فى كل أطواره من وقت نزوله الى عهدنا هذا ؟ نعم قام ببعض هذا المجهود بعض الأفراد ولكن عمل الفرد فى هذا المعنى لا يكون كافيا ولا يعطى الموضوع حقه مما يستحق من أهمية وإكبار .

هذه كلمة حملنى عليها حب القرآن وحب الحديث عن علوم القرآن . وإنى أرسلها لعلها تصل الى الأسماع وتحفز النفوس نحو الموضوع وتحدث فى القلوب حدبا عليه حتى يبرز فى الوجود وينتفع به الناس فى الحاضر والمستقبل ؟

عبد العزيز السيد موسى

واعظ القاهرة

عزة النفس الانسانية

خلق الله تعالى آدم أبا البشر من سلالة من طين ، وأمر الملائكة أن يخروا له ساجدين ، تعظيما لما حل فى البشرية من تلك الروح الإلهية .

ولما كان بنو آدم من ذرية صاحب هـذه النفحة الإلهية ، اختصهم عز شأنه من بين العوالم الملكوتية بتكريم ربانى ، حكاه فى كتابه على خاتم أنبيائه ، فقال تعالى : « ولقد كرمنا بنى آدم ، وحملناهم فى البر والبحر ، ورزقناهم من الطيبات ، وفضلناهم على كثير ممن خلقنا تفضيلا » .

ولست أقصد بعظمة النفس الانسانية ، هذه العظمة التى يدعوها الناس الكبر ، بل أنشدها العظمة التى يتجلى معها الانسان عظيما فى نفسه ، شاعرا بقيمتها ، عالماً بمقدارها ، يحمل بين جنبيه نفساً أبية ، نزاعة الى المكارم ، وثابة الى معالى الأمور ، لا تزعزعها العواصف الهوج . ومن أعجب الأمور أنك قد تظفر بهذا العظيم النفس فى أوساط ، لا يدور بخلدك أنها تنجبه ، فرب شجاع تراه فى جسد ضئيل ، ورب كريم تجـده فى بيت معدم ، ورب عفيف تشاهده فى منبت سوء ، ورب أمين تبصره فى طبقة الفقراء . وقد تخلو من صاحب هذه النفس العظيمة بيئات ، لا تتـوهم أنه يقل فيها ؛ فربما ألفيت الجبان بين صفوف المحاربين ، والبخيـل بين الموسرين ، والساقط بين المتدينين .

وكل من أوتى بسطة فى العلم يشعر بأن نافخ الروح فى أبينا ، قد اقتضت حكمته الالهية ، أن يرى أثر عظمة هـذه الروح الربانية فينا ، فمنحنا العزة وقال فى محكم كتابه : « ولله العزة ولرسوله وللمؤمنين » فجعل تعالى عزة المؤمنين ، من عزة الله ، وعزة رسوله ؛ بل جعل التساوى فى الكرامة الآدمية شرطا من شروط كلمة السواء ، التى أمرنا أن نصارح بها إخواننا فى الانسانية ، فقال تعالى : « يأهل الكتاب تعالوا الى كلمة سواء بيننا وبينكم ، ألا نعبد إلا الله ، ولا نشرك به شيئا ، ولا يتخذ بعضنا بعضا أربابا من دون الله ، فان تولوا فقـولوا اشهدوا بأنا مسلمون » .

ولو أمعنا النظر فى الكتاب الحكيم ، لوجدنا البارئ المصور قد توجه بالذم لمن يتهاون فى كرامته ، ويحط من عزة نفسه ، لا كبار غيره ، فهذا فرعون لما استخف قومه فأطاعوه ، قال فيهم « إنهم كانوا قوما فاسقين » وأشد من هـذا قوله تعالى : « إن الذين توفاهم الملائكة ظالمى أنفسهم ، قالوا فيم كنتم ؟ قالوا كنا مستضعفين فى الأرض ، قالوا ألم تكن أرض الله واسعة فتهاجروا فيها ؟ فأولئك مأواهم جهنم ، وساءت مصيرا » .

ولو خبرنا أحوال الناس لوجدنا فى كثير من النفوس المتبهرجة، ضعفا يظهر لذى عينين حينما تمتحن فى مواقف البلاء، فيطير عنها وقارها، فاذا بها لا تساوى مثقال حبة من خردل؛ فهذا أبو مسلم الخراسانى، الذى أقعد دولة الأمويين، وأقام دولة العباسيين، قتل وهو يصيح «العفو العفو!!» على علم منه أنه لا سبيل الى النجاة، ولكن خانته نفسه، فمال بها لخستها عن السماء ورفعتها، والروح ونورانيتها. ولا نعنى بالكتابة فيهم، وإنما نبيض الصحف ببعض الغرر، لتكون غذاء للنفوس، وأسوة لطلبة العزة الصحيحة:

حكى صاحب المخزون، عن مقاتل بن سليمان قال: دخلت على حماد بن سلمة، فاذا ليس فى البيت إلا حصير، وهو جالس، وفى يده مصحف يقرأ فيه، وجراب فيه علمه، ومطهرة يتوضأ منها، فبينما أنا جالس إذ دق الباب، فقال: ياصبية، انظرى من هذا؟ فعادت قائلة رسول محمد بن سليمان (والى البصرة) الى حماد بن سلمة، فأذن له فدخل، فاذا هو يحمل مكتوباً من الوالى لحماد، مسطراً فى أحد وجهيه: «من محمد بن سليمان والى البصرة، الى حماد ابن سلمة، أما بعد، فأنت صبحك الله بما صبح به أولياءه وأهل طاعته، وقعت مسألة، فأتنا نسألك عنها، والسلام». فقال ياصبية هلمى الدواة، فأحضرتها، وقال يامقاتل اقلب الكتاب واكتب: «من حماد بن سلمة، الى محمد بن سليمان حاكم البصرة، أما بعد، فأنت صبحك الله بما صبح به أولياءه وأهل طاعته، إنا أدركنا العلماء وهم لا يأتون أحداً، فان وقعت لك مسألة فأتنا، وسل ما بدالك؛ وإن أتيتنى فلا تأتنى بخيلك ورجلك، فلا أنصحك، ولا أنصح إلا نفسى، والسلام».

قال مقاتل رحمه الله: فبينما أنا جالس إذ دق الباب، فقال حماد ياصبية اخرجى فانظرى، فخرجت وعادت قائلة: محمد بن سليمان، فأذن له، فدخل وجلس بين يديه.

فقال: ما تقول رحمك الله، فى رجل له ابنان وهو عن أحدهما أرضى، فأراد أن يجعل له فى حياته ثلثى ماله؟ قال: لا يفعل. فانى سمعت أنسا يقول: سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول. «إذا أراد الله أن يعذب عبداً من عباده فى حياته، وفقه لوصية جائرة»

فنهض الوالى بعد أن عرض على الشيخ مالاً فلم يقبل.

وروى أبو الفرج الاصبهانى، فى كتابه الأغانى، عن أبى العتاهية، قال:

حبسنى الرشيد لما تركت قول الشعر، فأدخلت السجن، وإذا أنا برجل جالس فى جانب الحبس مقيداً، ثم تمثل.

تعودت مسّ الضر حتى ألفته ... وأسلمنى حسن العزاء الى الصبر
وصيرنى يأسى من الناس راجيا ... لحسن صنيع الله من حيث لا أدرى

فقلت له : أعد يرحمك الله هذين البيتين . فقال لى : ويلك ، ما أسوأ أدبك ! دخلت على الحبس فما سلمت تسليم المسلم على المسلم ، ولا توجعت توجع المبتلى للمبتلى ، حتى إذا سمعت بيتين من الشعر ، لم تصبر عن استعادتهما !

فقلت يا أخى : إنى دهشت لهذه الحال . فقال : أنا والله أولى بالدهش والحيرة منك ، لأنك حبست فى أن تقول شعرا به ارتفعت وبلغت ، فاذا قلت أمنت ، وأنا مأخوذ بأن أدل على ابن رسول الله صلى الله عليه وسلم ليقتل ، أو أقتل دونه ، فأينا أحق بالدهش ؟ !

فقلت له : أنت والله أولى ، سلمك الله وكفاك ، قال فلا أبخل عليك إذاً ، ثم أعاد البيتين حتى حفظتهما ؛ ولم نلبث أن دخل الحرس فأخرجونا ؛ وقدم قبلى الى الرشيد ، فسأله عن أحمد بن عيسى ، فقال لا تسألنى عنه واصنع ما أنت صانع .

فأمر الرشيد بضرب عنقه ، ثم قال لى : أظنك قد ارتعت يا إسماعيل ؟ فقلت : دون ما رأيته تسيل منه النفوس يا أمير المؤمنين ! فقال : ردوه إلى محبسه ، فرددت ، وانتحلت هذين البيتين ، وزدت فيهما :

إذا أنا لم أقبل من الدهر كلما تكرهت منه ، طال عتبى على الدهر

فلله هذه النفوس العزيزة ، الطاهرة المكرمة ، التى عملت على حفظ أمانة الروح عندها ، فعاشت عزيزة ، وماتت كريمة ، ورجعت الى بارئها راضية مرضية ! ؟

أحمد على منصور
من علماء التخصص بالأزهر

سحر الشعر

كان أبو لبيد البجلى وهو ابن اخت خالد بن عبد الله القسرى من المتمسكين بالآداب الدينية ، والمتورعين عن الصغريات ، فقدم عليه حمزة بن بيض بن عوف ليكون فى صحبته أيام ولايته على أصبهان . فقيل لأبى الوليد : إن مثل حمزة لايصح أن يصحب مثلك لانه يحب اقتناء الكلاب ويميل إلى اللهو . فبعث إليه بثلاثة آلاف درهم وأمره بالانصراف . فكتب إليه :

يا ابن الوليد المرتجى سيبه ومن يجلى الحدث الحالكا
سبيل معروفك منى على بال فما بالى على بالكا
حشو قميصى شاعر مفلق والجود أمسى حشو سربالكا
يلومك الناس على صحبتى والمسك قد يستصحب الرامكا
إن كنت لا تصحب إلا فتى مثلك لن تؤتى بامثالكا
إنى امرؤ حيث أريد الهوى فعد عن جهلى باسلامكا

فاستدعاه أبو الوليد وقال له صدقت وأبقاه بطانته . والرامك نوع من العطر .

بحث فى البدع وموقف الاسلام منها

لحضرة صاحب الفضيلة الأستاذ الجليـل الشيخ محمد عبد العظيم الزرقانى المدرس بكلية أصول الدين مؤلفات ممتعة فى عـلوم القرآن ، قرظنا بعضها فى هذه المجلة . ومما وقفنا عليه من مصنفاته الـكتاب المذكور آنفا ، وهو فى علم البدع ، وليست تخفى خطورة هذا الموضوع فى العهد الذى نحن فيه ، قال فضيلته فى مقدمته :

« أما بعد فان من أشد الأمور خطرا ، وأبلغها أثرا التلاعب بالدين ، وإضافة ما ليس فيه اليه ، وإحداث شيء فيه ليس منه » .

ثم نقل عن رسول الله صلى الله عليه وسلم قـوله : « من أحدث فى أمرنا هـذا ما ليس منه فهو رد » . ثم قال فضيلته : وأخـرج مسلم أيضا أن رسول الله كان يقول فى خطبته : « أما بعد فان خير الحديث كتاب الله ، وخير الهدى هـدى محمد ، وشر الأمور محدثاتها ، وكل بدعة ضلالة » .

وبعد أن ذكر فضيلته أن علماءنا المتقدمين أفردوا للبدع علما خاصا وأشبعوا الـكلام فيها . ذكر أن ممن كتب فيها قديما الامام أبو شامة ، والامام ابن الجـوزى والامام أبو بكر الطرطوشى الخ الخ . ثم أفاض فيما هو بصـدده إفاضة يستحق عليها أجـزل الثناء من الناس ، ونرجو أن يكون له عند الله خير على ذلك ثواب العلماء العاملين ، وجزاء الهداة المرشدين .

مذكرات فى التوحيد

لحضرة صاحب الفضيلة الأستاذ المحترم الشيخ صالح موسى شرف المدرس بكلية أصول الدين ، وهو خاص لطلاب السنة النهائية ، وفيها كلام عن مسألة (خلق الأفعال) ، بين فيه مذهب أهل السنة ومذهب المعتزلة والاشاعرة والجهمية ، ومذاهب الأئمة أمام الحرمين والاسفرايينى والباقلانى ، وأفاض فى الـكلام عن كل منها بعلم غزير ، وتمحيص دقيق .

ثم تكلم عن مسألة الرزق ، وإرادة الخير والشر ، والهداية والضلال ، والصلاح والأصلح وأحوال القبر ، والمعاد ، وحشر الأجساد ، وما بعـد البعث ، والجنة والنار ، والـكبيرة ، والعفو ، والعقاب ، والشفاعة ، والايمـان ، ووحدة الايمان ، والاسلام ، وكلها مسائل يستحر الخلاف فيها بين أهل السنة والمعتزلة والفلاسفة ، وقد سرد حجج كل فريق بدون تحيز ، مما لابد من إلمـام علماء المسلمين به . فنشكر لفضيلة المؤلف هدبته القيمة ، وننوه بدقته التحليلية للمواضيع التى طرقها ، والأقوال التى سردها ، مما يجعل لـكتابه قيمة عظيمة فى نظر المعاصرين الذين يودون الالمـام بالخلافات التى كانت بين أهل السنة وخصومهم .

بسم الله الرحمن الرحيم

احتفال الأزهر

بعيد ميلاد جلالة الملك المعظم

فضيلة الأستاذ الجليل مدير الأزهر يرأس الاحتفال ويلقى فيه كلمة .

احتفل الأزهر المعمور بعيد ميلاد حضرة صاحب الجلالة الملك المعظم فاروق الأول ، فاحتشد فيه بعد صلاة عصر اليوم العاشر من شهر فبراير سنة ١٩٤٥ ألوف من المصلين يتقدمهم العلماء الأعلام وكبار الموظفين والوجهاء وطلاب العلم تحت رياسة حضرة صاحب الفضيلة الأستاذ الكبير الشيخ محمد مأمون الشناوى وكيل الأزهر ، نائبا عن حضرة صاحب الفضيلة الأستاذ الامام الشيخ محمد مصطفى المراغى شيخ الجامع الأزهر ، وكان قد تخلف متأثرا ببرد أصابه . فلما أخذ كل مكانه اشرأبت الأعناق لسماع كلمة فى مناقب حضرة صاحب الجلالة على ما جرت به العادة فى كل عام ، فنهض حضرة صاحب الفضيلة الأستاذ الجليل الشيخ عبد الرحمن حسن مدير الأزهر فألقى كلمة نظم فيها من مناقب جلالة الملك عقدا ثمينا حلى به جيد مصر ، كان له فى نفس الحاضرين أجمل وقع .

ثم تلاه فضيلة الأستاذ المفضال الشيخ عبد الجواد رمضان مدرس الأدب بكلية اللغة العربية فأنشد قصيدة حسنة السبك ، بديعة الوشى ، زادها طلاوة ما ضمنها من مناقب جلالة الفاروق قابلها المحتفلون بالتحبيذ والاطراء .

وعقبه فضيلة الاستاذ الشيخ محمد عبد اللطيف السبكى الحنبلى فألقى كلمة تناسب المقام استحسنها المحتفلون أيما استحسان .

ومدير هذه المجلة ومحرروها وموظفوها يقدمون فى هذه المناسبة أخلص الدعاء لله تعالى بأن يطيل عمر حضرة صاحب الجلالة ، محفوفا بالعناية الربانية ومحفوظا بالرعاية الإلهية ؟

وهذه كلمة فضيلة مدير الأزهر .

يستقبل جلالة الملك فاروق اليوم ، السادس والعشرين من أعوامه المباركة المديدة فى الخير إن شاء الله . فنحن إذ نحتفل بعيد ميلاده نحتفل بعيد وطنى وذكرى عزيزة ، ونستفيد من ذكريات الماضى والحاضر وآمال المستقبل ما يملأ نفوسنا بهجة وحبورا ، وغبطة وسرورا .

سادتى

لم يكد جلالة الملك يتسلم عرش آبائه وأجداده حتى ظهرت مواهبه العالية واستعداده العظيم لحمل أعباء الملك ، تلك المواهب الفطرية التى نماها فيه والده العظيم ـ طيب الله ثراه ـ فأخذ يعمل لخير أمته وعزتها ورفعة شأنها بما حباه الله به من عقل كبير ورأى صادق وعزيمة لا تعرف الملل فى سبيل الخير ولا الكلالة فى سبيل مصلحة البلاد . وهو بما يعمل لهذا الوطن العزيز إنما يترسم خطوات الفاروق عمر بن الخطاب رضى الله عنه ؛ فقد كان عمر يتحسس أخبار الرعية ويتعرف أحوالها بنفسه ، ويعس بالليل فى جنبات المدينة ، ويدخل البيوت فى ظلمات الليل يواسى المنكوبين والمعوزين ، ويقضى حوائجهم ، ويخفف من آلامهم ، ويعطيهم من ماله ومن بيت المال ما يسد العوز والحاجة . وهكذا يفعل جلالة الملك أعزه الله ؛ فانه شديد العناية بتعرف أحوال الأمة عن قرب كى يعمل ما يستطيع من إصلاح وبر ومواساة ، ويشير على حكومته فتعمل ، ويوجه القادرين على عمل الخير فيتسابقون اليه .

ونحن لا نزال نذكر يوم ١١ فبراير الماضى وقد نهض جلالته أعزه الله إلى مديريتى قنا واسوان ليواسى قوما أضناهم البؤس وهدكيانهم المرض ، غير مبال بمرض منتشر انتشار النار فى الهشيم ، بل ذهب وكتاب الله فى جيبه وهو يردد قول الله تعالى «وما كان لنفس أن تموت إلا باذن الله» .

نعم سافر جلالته ليرى بنفسه ماحل برعيته ، وكله حدب وعطف عليها ، من المرض والفقر ، فرأى كل شىء ، وعرف كل شىء ، وخرج حفظه الله لفقراء المديريتين عن الآلاف من أمواله ، وأمر بأن يجعل أحد المنازل الكبيرة بتفتيش المطاعنة تحت تصرف سيدات الهلال الأحمر ليقمن فيه بعملهن الانسانى الجليل . وقضى عيده فى القرى بين المرضى والفقراء والمنكوبين يواسيهم ويمسح عليهم بيد بره ويخفف عنهم قسوة الزمن ، ثم يقول بعد هذا فى لهجة المغتبط الراضى : « إنه من أجمل الأيام التى احتفلت فيها بعيدى » .

ما أجمل الذكرى وجلالة الفاروق ملك مصر العظيم يستأذن على امرأة عجوز وهو يقرع بابها الصغير ويقول لها : افتحى فأنا فاروق جئت لأعرف حالكم ، فتعتريها الدهشة حتى لا تكاد تصدق عينيها بأنها أمام جلالة الملك ، ثم تعود الى رشدها وتجيبه : يا مولاى رأيناك وقد كنا مرضى فشفينا ، وكنا جياعا فشبعنا !

لم يكن جلالة الملك ياسادتى يكفيه أن يعرف أحوال رعيته فى المناطق النائية بما يقرأه عنها فى التقارير والكتب ، ولكن رأى أن يتعرف أحوالهم بنفسه فسافر الى الصحراء الغربية والشرقية ، وفى هذه الأنحاء تجلت ديموقراطيته الاسلامية بكل معناها ، فقد كان يجلس مع الأعراب فى البادية وأهل تلك الجهات يحدثهم فى شئونهم العامة والخاصة ، ويأنس اليهم

ويأنسون اليه كأنه واحد منهم ، وبعد أن يغدق عليهم من الخير ويدرس أحوالهم ومعاشهم وأحوال المناطق التى يعيشون فيها ، يعود الى عاصمة ملكه وقد جمع كل هذه المعلومات ، فيشير بما يمكن عمله من الاصلاح وما فيه خير لهذا الفريق من الأمة .

ولعل حضراتكم قرأتم ما جاء فى خطاب العرش فى هذه الدورة خاصا بالاصلاحات التى يراد عملها فى الصحراء الغربية مما يرفه العيش على ساكنيها . وقد كان ذلك أثر زيارة جلالته لهذه الجهات ، تلك الزيارة المباركة التى دفع فيها جلالته من جيبه الخاص مهر جميع الراغبين فى الزواج .

نشأ جلالة الملك شغوفا بالقراءة ، محببا اليه الدرس ، مشوقا الى العلم والعلماء ، ولهذا كان من أعز أمانيه أن يرى أمته فى الذروة بين الأمم فى العلوم والمعارف . وما جامعة فاروق بالاسكندرية إلا نفحة من نفحاته .

وجلالته شديد الاهتمام بالأزهر وعلمائه وطلابه ، ومن أكبر أمانيه أن يراهم مقبلين على العلم متضافرين على نشر الدين والثقافة الاسلامية بين الناس ، وأن يقوم الأزهر بأداء رسالته فى جميع أقطار الأرض ، وأن يبقى دائما كعبة القصاد من طلاب العلم يفدون اليه من جميع الأنحاء .

ولجلالته فضل عظيم على البعثات التى ترد للتعليم بالأزهر من البلاد النائية ، أو الذين انقطعت بهم السبل عن بلادهم بسبب الحرب ، فقد غمرهم بفضله وبره ووضعهم تحت رعايته السامية الكريمة حتى لا يشعروا وهم يطلبون العلم بشىء من المضض أو الحاجة .

تقليد سام كريم لتكريم العلم والعلماء ، ذلك الذى جرى عليه جلالة الملك أعزه الله ، حيث أمر جلالته بأن تعد الحفلات للأوائل من خريجى كليات الأزهر وجامعتى فؤاد الأول وفاروق الأول وكليتى الحربية والبوليس وجميع معاهد التعليم العالية والمتوسطة ، ليشعر السباقون فى العلم بمعنى عطف الملك وجميل رعايته لهم .

ومهما كتب الكاتبون فليس هناك ما هو أجمل فى التكريم ولا أدل على المقصد السامى من هذا الاجتماع من تلك الكلمات التى وجهها جلالته إلى ضيوفه بعد أن شرب معهم الشاى وحياهم .

قال حفظه الله : « لقد أردت بهذا الاجتماع أن تلمسوا عن قرب حبى لكم وتقديرى للعلم فى أشخاصكم ، وأن تحيوا باسمى زملاءكم الذين تواضع بهم حظهم فجاءوا بعدكم فى ترتيب النجاح ، وأن تبلغوهم اعتزازى بنجاحكم ونجاحهم ، فان كل إجازة علمية جديدة تعد نجما ساطعا فى سماء بلادى . أنتم حملة المشاعل ، وكثيرون ينتظرون الضوء الذى تحملون ليهتدوا به إلى طريق الحياة ،

فلا تطيلوا انتظارهم، وانفعوا بعلمكم وانتفعوا، وليكن لكم من دينكم ووطنكم وإيمانكم وأمانتكم حصانة تقيكم الزلل ».

ثم قال جلالته : هذه يدى فى أيديكم تساهم فى العمل معكم، يد قوية لا لأنها يد الملك، ولا لأنها يد شاب، ولكن لأنها يد مصرى يؤمن بمصريته . فلنؤمن جميعا بمصر فانها كنانة الله، ولنعمل وسيرى الله أعمالنا ويباركها ».

ما آثر للفاروق ـ أعزه الله ـ لو ذهبت تقصها وتتبع مافيها مما يملأ النفوس قوة، ما وجدت من الجهد والوقت ما يكفى لبيانها، ففى كل ساعة من نداه أثر، ومن معانى بره خبر.

لم يكتف الفاروق بهذه المكرمات يرسلها بين الناس سلفا ومثلا، ويضرب بها الأمثال للأمم يعلمهم كيف يكون البر بالرعية والحدب على الشعوب، بل أراد أن يجمع من شتات العرب ومن شواجر أرحامهم وحدة تقاوم عاديات الزمن وتأخذ مكانها فى الخضم الذى ارتطمت فيه الشعوب والأمم . فلم يقف به تعب ولم يقعد به عناء، ورأى أن يذهب حفظه الله ليلتقى بعاهل الحجاز ليقلبا معا وجوه الرأى فى مصالح العرب والمسلمين، تلك الأحاديث التى يقول فيها جلالة الملك عبد العزيز « إنه سعيد بأن يجهر بأن أحاديثه مع جلالة الملك فاروق دلت على أنهما متفقان فى آرائهما ووجهات نظرهما » وقال فيها جلالة الملك فاروق واليخت الملكى يقلع من خليج رضوى : إنها كانت زيارة موفقة من جميع الوجوه .

تبارك الله ! بهمة الفاروق وبحنكة الفاروق، يتم اليوم ما أعيا الكثيرين القيام به .

وما كان مدى هذه الزيارة ليقتصر على مصر والحجاز، بل سيشمل الأمة العربية جمعاء، فهى ترى اليوم أنها سائرة الى يوم سيشرق بنوره الوضاح على أمة واحدة كلمتها واحدة وغايتها واحدة، فلا تعيش على هامش الزمن كما عاشت فى سبات ظن الناس أن لا صحو بعده، وتمت على يد الفاروق المعجزة التى ناءت بكاهل كل من تصدى لها .

مولاى صاحب الجلالة :

لجلالتكم فى كل يوم مأثرة على وادى النيل وعلى العرب والمسلمين، إن عجزوا عن شكرها والقيام بحقها فلم يعجزهم الدعاء الى الله أن يحفظك ويبقيك للبلاد ذخرا وللمسلمين فى مشارق الأرض ومغاربها ردءا، وأن يوفق حكومة جلالتكم الى ما فيه صلاح الشعب وفلاحه . والله المسئول أن يؤيد كل عامل .

والسلام عليكم ورحمة الله .

الميلاد الملكى السعيد

استمتعى بالعلا وسودى يا مصر ، فى طالع السعود
راعيك « فاروقُ » خير راع يحنو على شعبه الودود
سما له فى البلاد عهد طوق بالفضل كلَّ جيد
كأنه الشمس فى علاها توزع الخير فى الوجود
فى الدين ، فى العلم ، فى سخاء فى البيد ، فى الريف ، فى الصعيد
مكارمٌ سنها فؤاد تسن فى طابَع جديد
شباب « فاروقَ » بث فيها من جَده الباسم السعيد
الناس فى محدَث طريف منها ، وفى فاخر تليد
حكى زمانٌ ومجدُ جيل ومعقِد الفخر والخلود

* * *

طغتْ مجالى الصفا ، فأعيا من دون تعدادها قصيدى
الشعب يفتنّ فى ابتهاج يشيع فى موكب فريد
والأزهر ازدان فى جلال يشع فى أوجُه الشهود
والنيل يختال فى صفاء بالماء والزهر والورود
وأشجت الروضَ ذات طوق فقلت : يا جارتى أعيدى !
ميلاد فاروق خير عيد نعمتِ فى ظله المديد

* * *

طربت للعيد يا رفاق فرددوا كلكم نشيدى
« استمتعى بالعلا وسودى يا مصر ، فى طالع السعود »
« راعيك فاروق خير راع يحنو على شعبه الودود »
البر والمجد والمعالى تشرق من عرشه المجيد
لا زال كالشمس فى سماها توزع الخير فى الوجود

عبد الجواد رمضان
المدرس بكلية اللغة العربية



تابع فصل الأصول القرآنية التى أقامت الدولة الاسلامية

٢٠ – « واعتصموا بحبل الله جميعاً ولا تفرقوا ، واذكروا نعمة الله عليكم إذ كنتم أعداء فألف بين قلوبكم ، فأصبحتم بنعمته إخوانا ، وكنتم على شفا حفرة من النار فأنقذكم منها ، كذلك يبين الله لكم آياته لعلكم تهتدون » .

« ولا تكونوا كالذين تفرقوا واختلفوا من بعد ما جاءهم البينات ، وأولئك لهم عذاب عظيم » .

إن معقد حياة الشعوب روابطها الاجتماعية ، وهى توجد مادة طبيعية متى كان لا حياة للجماعة بدونها ، وقد وُجدت حتى عند الحيوانات العجم التى تعيش مجتمعة ؛ ولكن رابطة الجماعة الاسلامية لم تكن من نوع الروابط الطبيعية ، فهى لم توجدها الحاجة للحياة الحيوانية ، وأوجدها النزوع لحياة أرقى يكون الترابط فيها غير قائم على الحاجات الجسدانية ولكن على الحقائق العلوية ، والأصول الأولية ؛ وهى حالة يؤدى اليها تطور عظيم فى نفسية جماعة من النوع البشرى يرون أن رابطتهم الاجتماعية يجب أن تكون قائمة على ما يتوقون الوصول اليه من المكانات الروحية ، والمدارك الأدبية ، لا على مجرد الحاجات المادية والمطالب الأرضية .

وقد علم قراؤنا أن رابطة جماعة المسلمين هى من النوع الأول ، فقد نشأت نشوءا من بين جميع الروابط التى كانت موجودة على عهدها ، على الأصول الخلقية ، والمبادئ الأدبية ؛ فإلى الاعتصام بهذه الرابطة يدعو الاسلام بنيه فى الآيات التى نسردها ، وقد استعار لها كلمة الحبل من حيث أن التمسك به يكون سببا للنجاة ؛ ولم يقل لهم اعتصموا بقوتكم الحربية ، ولا بنعرتكم الحماسية ، مذكرا إياهم بفضل هذا الدين عليهم ، وهو أنهم كانوا أعداء فألف بينهم ، وكانوا على شفا حفرة من النار فأنقذكم منها .

ثم قال لهم : ولا تكونوا كالذين تفرقوا واختلفوا من بعد ما جاءتهم البينات ، أى الأصول الواضحات التى لا يعقل الخلاف عليها . قال المفسرون : المنهى عن الخلاف فيه هنا الأصول لا الفروع ، بدليل أن صحابة رسول الله أنفسهم لم يتورعوا عن الخلاف فى الفروع ، وقد جاء فى السنة تحضيض على النظر والسريان فى سرائر المسائل وتفهمها على أتم الوجوه ، فقال النبى صلى الله عليه وسلم « من اجتهد فأصاب فله أجران ، ومن أخطأ فله أجر واحد » ، وهذا أبلغ ما عرف من الحث على البلوغ بالبحث التحليلى أقصى حدوده . وليس من شك فى أن هذا يولد الخلافات كما حدث فى جميع أدوار هذه الأمة فى فروع المسائل ، وكما يحصل فى كل أمة حية . فيكون النهى عن الخلاف قاصرا على الأصول التى لا يجوز الخلاف فيها إلا مكابرة أو عنادا .

٢١ — « تلك الدار الآخرة نجعلها للذين لا يريدون علوا فى الأرض ولا فسادا ، والعاقبة للمتقين » .

« إن الله لا يصلح عمل المفسدين » .

« إن الله لا يحب المفسدين » .

« فهل عسيتم إن توليتم أن تفسدوا فى الأرض وتقطعوا أرحامكم ؟ أولئك الذين لعنهم الله فأصمهم وأعمى أبصارهم » .

قام الاسلام على مبدأ الاصلاح ، إصلاح العقول بلفتها الى أعلام الكون ؛ وعدم الخبط فيما لا تعلم ؛ وعلى إصلاح القلوب بتخليصها من العقائد الموروثة ، وإقامتها على الفطرة الصحيحة ؛ وعلى إصلاح المعيشة بحضها على استخراج كنوز الأرض ، وتسخير قوى الطبيعة ؛ وعلى إصلاح المجتمع باقامته على أساس العدل والمساواة ، وتخليصه من جرائم المنكرات الخلقية ؛ وعلى إصلاح الانسانية قاطبة باتباع المثل العليا فى معاملتها فى كل مناسبة توجب الاحتكاك بها.

وهذا القسم الأخير من البرنامج الاصلاحى لم يدخل فى حساب أية أمة من الأمم التى سبقت الاسلام ، إذ كانت الأمم الأجنبية تعامل بسياسة العسف والجافاة ؛ فكانت الحروب التى يشنها بعض الشعوب على بعض تجرى على سنة التناحر والتفانى ، لا غرض منها لكل من الطرفين إلا تجريد الآخر من جميع وسائل وجوده ، غير رام الى غرض آخر من الأغراض الانسانية . ولكن لما كان الاسلام دينا عالميا بحكم طبيعته ، كان أهله ينظرون الى الامم الأجنبية نظرة عطف وتودد ، فاذا دعت الضرورة لشبوب حرب بينهم وبين إحدى الجماعات القائمة ، أمروا أن يباشروها مشبعين بروح التسامح رامين من وراء ذلك الى غرض أسمى ، وأولى بالانسانية ،

وهو تحقيق التعارف الذى نص عليه كتابهم فى قوله تعالى : « يأيها الناس إنا خلقناكم من ذكر وأنثى وجعلناكم شعوبا وقبائل لتعارفوا ، إن أكرمكم عند الله أتقاكم ، إن الله عليم خبير » .

والاسلام وضع أول نظام دولى وُجد فى العالم يسوى بين الغالب والمغلوب فى الحقوق الطبيعية ، بعد أن تضع الحرب أوزارها ؛ وأول دستور حربى يحرم على ذويه قتل النساء والولدان والهرمى والزمنى ورجال الدين ، ويزيد فى سماحته فيعم بعطفه حتى خدم المحاربين .

والاسلام أول اجتماع بشرى يؤثر عنه من أخبار المحاسنة للمحاربين مالا يوجد له نظير فى أى مجتمع آخر إلى اليوم . فقد نهى النبى صلى الله عليه وسلم عن تتبع المهزومين ، وعن الاجهاز على المجروحين ، وعن إرهاق الأسرى بالمتاعب ، بل أمر أن يحسن اليهم ، فكان الجنود الاسلاميون قياما بهذه الوصايا النبوية ، يكتفون بأكل التمر ويؤثرون أسراهم بالخبز على أنفسهم .

ونهى الاسلام عن هدم مساكن المحاربين ، وعن إحراق زروعهم ، واعتبر ذلك كله من الفساد فى الأرض ، ونهى عن ذلك فى عشرات من آيات الكتاب الكريم ، فى عبارات تعتبر غاية فى التأثير فى النفس .

على هذا قام المسلمون ، ففتحوا الممالك والأمصار ، وأخضعوا الأمم والشعوب ، فاتخذوا لأنفسهم ملكا لا تغيب عنه الشمس ، لم يشيدوه على ظبا السيوف ، وأسلات الرماح ، ولكن على العدل والانصاف والتسامح ، فاعتبروا كما يقول الاستاذ الكبير (جوستاف لوبون) فى كتابه تاريخ العرب : أرحم الفاتحين على الاطلاق .

والعالم اليوم بعد ما مضى عليه بعد ظهور الاسلام نحو أربعة عشر قرنا يرى أن حياة الانسانية تستدعى وضع حد لهذه الحروب ، ودخول العالم كله فى وحدة عامة ، وصار دعاتهم يروجون ذلك فى الآفاق ، فسيجدون المسلمين أول الملبين لهم بأمر من دينهم ، وهو قوله تعالى : « وإن جنحوا للسلم فاجنح لها وتوكل على الله »

٢٢ — « ولقد أهلكنا القرون من قبلكم لما ظلموا ، وجاءتهم رسلهم بالبينات ، وما كانوا ليؤمنوا ، كذلك نجزى القوم المجرمين »

« وكم قصمنا من قرية كانت ظالمة ، وأنشأنا بعدها قوما آخرين » .

القرآن الكريم حافل بذم الظلم ، والتشهير به ، وبذكر الأمم التى بادت بتأثيره حتى صارت كأن لم تغن بالأمس ؛ وقد تنوعت هذه الآيات ، وتجلت فى ضروب شتى من البيان ، بحيث لا يستطيع الانسان اذا تلاها فرادى أو مجتمعة ، أن يتخلص من وقعها فى نفسه . والمسلمون فى حاجة ماسة الى هذا البيان البعيد الغور فى التأثير ، لأنهم دعوا ليؤسسوا الأمة العالمية

النموذجية فى الأرض ، فان لم تكن من العدالة بحيث تمثل المثل الاعلى لها ، لم تصلح لاداء مهمتها ، ولم تبلغ الشأو الواجب أن تبلغه وهى بهذا الوصف .

كان الأقدمون يعرفون معنى العدل ومعنى الظلم ، ولكنهم ما كانوا يعرفون حدود كل منهما ، فكانت تلك الحدود متداخلة ، شأنهما فى ذلك أكثر جميع المعانى المجردة إذ ذاك .

ذكر القرآن الكريم العدل الإلهى وقرر ، على سبيل التمثيل ، أن له ميزانا لا تفلت منه الذرة ، فقال تعالى : « فمن يعمل مثقال ذرة خيراً يره ، ومن يعمل مثقال ذرة شراً يره » .

بل ذكر لنا الكتاب أن العدل والظلم قد يتعديان المحسوسات الى المعنويات ، وبناء عليه يحاسب الله على خطرات الأوهام ، وهواجس الأحلام لقوله تعالى : « إن تبدوا ما فى أنفسكم أو تخفوه يحاسبكم به الله » ، وقوله : « إن بعض الظن إثم » .

لهذا السبب لم تبلغ المدنيات اليونانية والرومانية مبلغ الأسلام فى تقدير العدل والظلم ، وما ابتنى عليهما من أحكام ، ويظهر ذلك فى معاملتهما للشعوب ، فان الشعب اليونانى فرق بين من ينتسب الى أصل يونانى وبين من لم يمت اليه بسبب ، فجعل للاولين جميع الحقوق الوطنية وخولهم حق السيادة على الآخرين ، وجاراه فى ذلك الشعب الرومانى مضيفا الى ذلك شيئا من الغلو ، فلم يفرق بين من هو من أصل رومانى وبين غيره فحسب ، بل فرق بين الخاصة والعامة أيضا ، فجعل للأولين الزعامة والقيادة والحماية ، وفرض على الآخرين الخضوع والانقياد والطاعة .

فاذا قارنت بين آثار هاتين الأمتين ، وآثار الاسلام وجدت بونا بعيدا ، وخلافا شديدا ينطق بأن اليونانيين والرومانيين لم يصلوا من لباب العدالة الى مثل ما وصل اليه الاسلام ، بل ولا الى قريب منه . وإلا فأين ما قرره الاسلام بأنه لا اختلاف الأجناس ولا الألوان ولا اللغات بضائرة أصحابها أمام العدالة شيئا ، مما قررته شرائع تينك الأمتين من أن كل تلك الخلافات موانع طبيعية عن تطبيق مبدأ المساواة ؟

فبينما كنت ترى أصحاب الجنسيات المختلفة وذى الألسنة والألوان المتباينة ، يلون مهام الدولة ، وزعامة الدين والعلم لدى المسلمين حتى كان من مقدميهم أرقاء سود كثيرون لم تصادف قط فى تاريخ هاتين الأمتين حادثة واحدة من هذا القبيل تمثل العدل الالهى المطلق على طوال ما مكنوا فى الأرض .

وقد أشار الكتاب الكريم الى الأثر البالغ الذى يحدثه الظلم فى الجماعات ، وحذر الآخذين به من غوائله ، مشفعا ذلك بأن الله ينشىء فى مكان الأمة الهالكة أمة أخرى تحل محلها ، وتضطلع بما كانت تضطلع به من أعباء الاجتماع ، وكرر لهم ذلك فى مناسبات شتى ليحرصوا على ما ائتمنوا عليه من المهام العالمية ، ويستبقوا وجودهم فى مكانتهم الأدبية : « وإن تتولوا يستبدل قوما غيركم ثم لا يكونوا أمثالكم » .

محمد فريد وجدى



١ – إبطال مزاعم الجاهلية

عن أبي هريرة رضي الله عنه يقول : قال رسول الله صلى الله عليه وسلم : « لا عدوى ، ولا طِيَرَة ، ولا هامة ، ولا صفر ؛ وفر من المجذوم كما تفر من الأسد » رواه الشيخان .

المفردات

العدوى : مجاوزة المرض صاحبه الى غيره . يقال أعدى فلان فلانا ، من خلقه ، أو من علة به .

والطيرة كعنبة : التشاؤم . وتطير بالشيء ومن الشيء تشاءم . وكانوا فى الجاهلية إذا أرادوا المضى لمهم كالسفر والزواج ، أثاروا الطير ، فان مرت باليمين تيامنوا ، وإن مرت باليسار تشاءموا . ثم أطلقت الطيرة على التشاؤم ولو بغير الطيور .

والهامة : الرأس ؛ واسم طائر من طير الليل ، وهو المراد هنا ، وكانوا يتشاءمون به . وقيل هو البومة . وقيل كانوا يزعمون أن عظام القتيل الذى لا يؤخذ بثأره ، أو روحه ، تصير هامة ولا تزال تصيح : اسقونى اسقونى حتى يؤخذ بثأره ، فتسكن حينئذ .

وصفر : قيل هو الشهر المعروف ، وكانوا يتطيرون به ، فلا ينجزون فيه مهمة . وقيل المراد به النسىء ، وهو إحلال المحرم وتأخير حرمته الى صفر ، على ما بيناه فى الجزء الماضى . وقيل : إن الصفر حية فى البطن تلصق بالضلوع فتعضها ، وينشأ عن ذلك ما يشعر به الجائع من الألم ، وأكبر الظن أنه المراد هنا .

والمجذوم : هو المصاب بمرض الجذام ، وهو داء يحمر به اللحم ثم يتقطع ويتناثر . من الجذم وهو القطع .

المعنى

تمهيد :

كان الناس عامة ، والعرب خاصة ، فى جهالة جهلاء ، وضلالة عمياء ؛ قد ركبوا رءوسهم ،

واتبعوا أهواءهم ، ودانوا بما توارثوه سالفا عن خالف ، من أوزار الشرك والآثام ، وأثقال الخرافات والأوهام ، حتى أرسل الله رسوله بالهدى ودين الحق ، فطهر عقائدهم من أرجاسها ، وحرر عقولهم من أوهامها ، وبين لهم أن ربهم الذى خلقهم هو الذى يضر وينفع ، ويعطى ويمنع ، ويمرض ويشفى ، ويميت ويحيي ، لا راد لمشيئته ، ولا معقب لحكمه . وهو العليم الحكيم . ولئن اقتضت حكمته تعالى أن يربط الأسباب بالمسببات ، والوسائل بالغايات ، إن كل ذلك إلا خاضع لمشيئته ، مقهور تحت إرادته .

فالغلو فى الأسباب ، والتكالب عليها ، شعبة من الشرك والضلال ؛ وإهمالها رأسا ، جهل بسنن الكبير المتعال . وأما أن يجمل العبد فى الطلب ، من غير تقصير ولا مغالاة ، مع اعتقاده أن الأمر كله لله ، فذلك سبيل المؤمنين ، ونهج المتوكلين ، وعماد هذا الدين المتين ، الذى جاء فى شأنه كله قيما وسطا لا إفراط ولا تفريط .

وعلى هذا المنهج الواضح ، وطد صلوات الله وسلامه عليه معالم الهداية ، وبدد ظلمات الغواية ، وقضى على مزاعم الجاهلية وترهاتها ، وهو فى حديثه هذا يقضى قضاء مبرما على طائفة من أمهاتها .

فأما العدوى ، فكانوا يضيفون التأثير إليها ، ويعتقدون أن اختلاط مريض بصحيح موجب للمرض إيجاب الأسباب الضرورية لمسبباتها والعلل العقلية لمعلولاتها لا مفر من ذلك ولا محيص عنه ، جاهلين أن المدار فى الاصابة على مشيئة الله وحده ، وأن العدوى لا تعدو — مهما بلغ أمرها — أن تكون سببا عاديا كثر ما يتخلف ، وكم من سليم خالط مريضا فلم يصب بأذى ، وكم من متصون حذر جاءه المرض من حيث لا يحتسب . والمشاهدة أصدق شاهد .

وإذاً لم ينف النبى صلى الله عليه وسلم العدوى نفسها ، وإنما نفى وصفها وتأثيرها على النحو الذى يزعمون ، إبطالا لزعمهم على أبلغ وجه وآكده . ومن فنون البلاغة أن تنفى وصف الشىء بنفى الشىء نفسه ؛ كأن تقول : لا رأى لهذا الرجل ، ولا رجل فى هذا البلد ، حينما تقصد الى نفس السداد فى الرأى ، والشهامة فى الرجال . ولا ريب أن غلوهم فى إضافة التأثير لغير الواحد القهار ، مخل بعقيدة التوحيد التى بنى الاسلام عليها ؛ فكان من حكمة سيد الحكماء أن يقضى على زعمهم الخاطئ بهذا البيان الرائع ، والكلم الجامع ، والقول الفصل .

ومن المحال أن يقصد صلوات الله وسلامه عليه الى نفى العدوى جملة مع أنه أثبتها على وجهها الصحيح فى غير ما حديث ، بل أثبتها فى هذا الحديث نفسه ؛ إذ أمر بالفرار من المجذوم كفرار الخائف من الأسد ؛ لأن الجذام — وقانا الله وإياكم السوء — من الأمراض التى جرت

عادة الله تعالى بمجاوزتها الى غير صاحبها ، إذا سبق بذلك علمه ومشيئته (١) . ومن المحال أن يتناقض حكيم فى كلامه فضلا عمن لا ينطق عن الهوى .

وعلى مصباح هذا البيان الذى بينا ، يسهل التوفيق بين الأحاديث التى تثبت العدوى كما يثبتها الطب والواقع ، وبين الأحاديث التى تنفيها على ما تزعم الجاهلية الأولى .

وإذا لم يكن بد من إيراد بعض الشواهد ، فقد روى الشيخان عن أبى هريرة رضى الله عنه ، قال : قال رسول الله صلى الله عليه وسلم : « لا يوردنّ ممرض على مصح » والممرض صاحب الابل المريضة ، والمصح صاحب الابل الصحيحة . ولا معنى للنهى عن خلط الابل السليمة بالسقيمة إلا التحذير من العدوى .

وروى الشيخان كذلك عن ابن عباس رضى الله عنهما أن عمر رضى الله عنه خرج الى الشام ، حتى إذا كان بسرغ (٢) لقيه أهل الأخبار (٣) : أبو عبيدة بن الجراح ، وأصحابه فأخبروه أن الوباء قد وقع بالشام ، فقال عمر لابن عباس : ادع لى المهاجرين الأولين ، فدعوتهم فاستشارهم فاختلفوا ، فقال بعضهم : قد خرجت لأمر ولا نرى أن ترجع عنه (٤) . وقال بعضهم : معك بقية الناس وأصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم ، ولا نرى أن تقدمهم على هذا الوباء ، فقال : ارتفعوا عنى . ثم قال : ادع لى الأنصار ، فدعوتهم له ، فاستشارهم فسلكوا سبيل المهاجرين فى الاختلاف ، فقال ارتفعوا عنى . ثم قال ادع لى من كان هنا من مشيخة قريش من مهاجرة الفتح ، فدعوتهم فلم يختلف عليه رجلان فقالوا : نرى أن ترجع بالناس ولا نقدمهم على هذا الوباء . فنادى عمر فى الناس : إنى مصبح على ظهر (٥) فأصبحوا عليه ، فقال أبو عبيدة : أفرارا من قدر الله ؟ فقال عمر : لو غيرك قالها يا أبا عبيدة ؟! وكان عمر يكره خلافه ، نعم نفر من قدر الله الى قدر الله ، أرأيت لو كان لك إبل فهبطت واديا له عدوتان (٦) إحداهما خصبة والأخرى جدبة أليس إن رعيت الخصبة رعيتها بقدر الله وإن رعيت الجدبة رعيتها بقدر الله ؟ قال فجاء عبد الرحمن بن عوف وكان متغيبا فى بعض حاجته فقال : إن عندى من هذا علما ؛ سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول : «إذا سمعتم به بأرض فلا تَقدَموا عليه ، وإذا وقع بأرض وأنتم بها فلا تخرجوا فرارا منه » . قال فحمد الله عمر ابن الخطاب ثم انصرف » .

---

(١) جاء فى فاتحة « المقتطف » لهذا الشهر (يناير سنة ١٩٤٥) أن الجذام ينشب فى المعمورة كل عام ثلاثة ملايين إلى خمسة ، وأنه اكتسح أوروبة فى القرون الوسطى حتى أعد له عشرون ألف ملجأ وقتئذ . وأن الأطباء لا يألون جهدا فى تركيب عقار يقضى على السل والجذام ، ولعلهم عند منعطف الطريق . (٢) بالصرف وعدمه ، قرية فى طرق الشام مما يلى الحجاز . (٣) أى أمراء الأجناد كما فى رواية أخرى وكانوا خمسة

(٤) يعنون تفقد أحوال الرعية .

(٥) أى مسافر راكب على ظهر الراحلة (٦) عدوة الوادى ، بضم العين وكسرها شاطئه

وإنما سقنا هذه الرواية برمتها ، لأنها مثال من أمثلة اختلاف الصحابة رضى الله عنهم ، فى جدالهم بالتى هى أحسن ، وترجمة صادقة لحكمة عمر وإصابته وجه الحق ، مع حله لمشكلة من المشكلات التى يقف عندها الراسخون فى العلم حيارى . ثم ليعلم الجاهلون أن الطب فى فى أزهى عصوره ، بل العلم فى أوج رفعته ، مصدق لما سبق به الصادق المصدوق ، صلوات الله وسلامه عليه .(١)

وأما الشواهد على نفى العدوى ، فمنها — عدا حديثنا هذا — ما جاء فى الصحيحين ، أن أعرابيا قال : يا رسول الله فما بال الإبل تكون كالظباء — يعنى نشاطا وقوة وسلامة — فيدخل بينها البعير الأجرب فيجربها ؟ فقال صلى الله عليه وسلم : فمن أعدى الأول ؟ جواب فى غاية الابداع والاقناع ، ينطوى على أن السبب الحقيقى هو مشيئة الله عز وجل .

ومنها ما رواه الترمذى وغيره أنه صلى الله عليه وسلم أكل مع مجذوم ، وقال : ثقة بالله وتوكلا عليه . وهذه كلمة فاصلة فى هذا الموضع الذى اشتبكت فروعه ، واشتجرت آراء الناس فيه . فاذا جاء الأمر بالفرار من المجذوم ونحوه كما سلف ، وكما روى مسلم أنه صلى الله عليه وسلم أرسل إلى مجذوم كان فى وفد ثقيف ؛ إنا قد بايعناك فارجع — فذلك للحيطة واحترام الأسباب ؛ واذا جاءت العزيمة بمخالطة المرضى فتلك ثقة المتوكلين على رب الأرباب .

وقد أجمع علماء النفس والطب على أن حدة العزيمة وقوة الارادة ، من أمضى الأسلحة التى تتغلب على جراثيم المرض ، بل من أمنع الحصون التى تعجز هذه الجراثيم عن اختراقها ؛ كما أجمعوا على أن من العوامل التى تهيء الجسم للعدوى ، التعب ، والبرد ، والجوع ، وتعاطى المخدر ، والمسكر ، وأن من أعظمها ضعف العزيمة وخور النفس ، وانقيادها للوساوس والأوهام . ولولا أن منَّ الله على بعض عباده بقوة الإيمان واليقين ، ومضاء العزم والثقة ، لهلك المرضى ، واضطرب الأصحاء ، ولتقطعت الأرحام ، وعم الكون الظلام ، وتساوى الناس والأنعام .

ألا فليشهد العالم أن الإيمان الصادق ، وعماده الثقة بالله ، والتوكل على الله ، أساس ما جاء به أول المؤمنين ، وقدوة المتوكلين ؛ وأن المؤمن القوى خير وأحب إلى الله من المؤمن الضعيف ، وإن كان فى كل خير .

وإذا كنا نكره التطويل ، فلنفند بقية المزاعم فى الجزء الآتى ، إن شاء الله .

طه محمد الساكت

المدرس بالأزهر

(١) وفى الحديث فوائد جمة ، منها الاشارة إلى الحجر الصحى الذى يهتم به الطب الحديث ، ولولا خشية الاطالة لبسطنا القول فيه .

المشكلة الفلسفية العظمى

التأليه العقلى

— ١٠ —

المظهر الفلسفى لفكرة الألوهية

ب — الادراكات الحديثة

متابعة البحث فى براهين وجود الإله :

أشرنا فى الفصل السالف الى أننا سنطوف معك فى هذه الكلمة بذلك النقد الذى صوب « كانت » سهامه إلى شخصية ديكارت تحت مظهر هدم برهان القديس أنسلم الذى أبنا لك أن ديكارت كان يؤيده ويصوغه فى عبارات من عنـده ، وألمعنا كذلك الى أننا سنبين لك كيف أن فيلسوف فرانسا كان من أنصار مبـدأ « الوجود هو عين الموجود » الذى قال به فلاسفة المسلمين ، وأن فيلسوف ألمانيا كان من أشياع فكرة : « الوجـود صفة زائدة على ذات الموجود » التى قال بها المتكلمون ، وها نحن أولاء اليوم نحاول تحقيق هـذه الطوفة فنقول :

كان مجمل عبارة ديكارت « أن الإله كامل كمالا مطلقا ، أى أنه اشتمل على جميع الـكمالات ، وأن الوجود كمال ، فالاله قد اشتمل عليه . وهـذا معناه أن مجرد تصور الإله يستلزم وجوده ضرورة ، وأن كل أوصاف الاله السامية مفهومة فى ماهيته ، أى أن كل حمـل بالنسبة إليه مشمول فى الموضوع الذى هو هو » .

يسلم كانت بَدياً بأن الاله مشتمل على جميـع الـكمالات ، ويسـلم كذلك بأن إثبات الموصوف ونفى الصفة فى القضية التى يشتمل فيها الموضـوع على المحمول اشتمالا ذاتيا يؤدى حقا إلى التناقض ، وذلك كالقول بنفى القدرة الإلهية مع إثبات وجود الإله ، لأن هذه القدرة محتواة احتواء ذاتيا فى الحقيقة الإلهية ، ولـكنه لا يرى وجـود التناقض فى القول بنفى الموضوع والمحمول معاً ، أى أن الفرض الأول يستلزم التناقض كالقول بوجود المثلث مع نفى زواياه الثلاث ، وأن الثانى لا يقتضيه كالقول بنفى المثلث وزواياه معا . وبعـد أن ينفى كانت وجـود التناقض الذى زعم صاحب هذا البرهان وأشياعه لزومه عنـد القول بنفى الوجود مع تصور الماهية يأخـذ فى مناقشة برهانهم مناقشة فنية فيقول : « إما أن تكون قضيتكم من النوع الذى اشتمل موضوعه على محموله ، وفى هذه الحالة لا يكون لـكم بُد من أحد

فرضين : أولهما أن يكون الوجود الذى استلزمه تصور الحقيقة الالهية وجودا ذهنيا فحسب ، وهذه غاية ضئيلة الأهمية ، وثانيهما أن يكون وجودا حقيقيا ذاتيا ، وعلى هذا الفرض يكون المستلزم (بكسر الزاى) وهو التصور الذهنى أقل فى مراتب الوجـود من المستلزم (بفتح الزاى) وهـو الوجود الذاتى . ومن مخالفة طبائع الأشياء أن يكون المقتضى المؤثر أقل فى درجات الوجود من المقتضى المتأثر . على أن برهانكم فى هـذه الحالة يكون عبثا لأنه لم يأت بجديد ، إذ قد استدل به على وجود اقتضاه مجرد النطق بموضوع القضية وتصور معناه .

وإما أن تكون هـذه القضية من النوع الذى محموله أجنبى عن موضوعه — وذلك من الأوليات التى لا يقول بغيرها عاقل (١) — وفى هذه الحالة نسائلكم قائلين : كيف تؤيدون أنه لا يمكن القول بنفى الوجود مع تصور الألوهية بدون تناقض مادام أن هذا الارتباط لا يتحقق إلا فى حالة ما إذا كان الموضوع مشتملا على المحمول ؟ » .

وخلاصة هذا كله هى أن مجرد تصور الاله لا يمكن أن ينتج منطقيا الوجود الذاتى الموضوعى لهذا الإله ، وإنما كل ما يمكن أن ينتجه هو تصور ذلك الوجود الذاتى الموضوعى ذهنا لا أكثر ولا أقل ، وأن بعض الصفات كالعلم والارادة والقدرة مفهوم فى الماهية ، وأن الوجود ليس مفهوما فيها ، وإنما هو حالة لا صفة .

ويعلق بعض الباحثين المحدثين المشايعين لـكانت على هذا النقد بقوله : « إن هذا البرهان التجردى هو بمثابة خلط بين منهجين متباينين أو بين عالم الذهن وعالم الحقيقة الذاتية ، إذ قد فرض أن مجرد الوجود فى العالم الأول يقتضى الوجود فى العالم الثانى وهو فرض لا يقبله إلا من وحد بين العالمين . أما الفلسفة الحديثة التى تميز بينهما تمييزا قاطعا فلا تستطيع قبول مثل هذا البرهان » .

على أن رأى كانت هذا لم يسلم من النقد ، وإنما حمل عليه هيجيل حملة عنيفة سنلم بطرف منها عندما نعرض لمذاهب أشياع وحدة الوجود والحلول وبراهينهم على وجود الاله .

بقى علينا الآن أن نلمع فى سرعة خاطفة الى أن الرأى الراجح الذى مالت اليه الفلسفة الاسلامية هو أن الوجود عين الماهية أو مشمول فيها ، وذلك لأن الفلاسفة المسلمين كانوا ينفون عن البارى كل تألف أيا كان نوعه . ولما رد عليهم المتكلمون بأن التألف المقصود هو التألف الحقيقى وهو لا يكون كذلك إلا إذا كان ماديا كتألف الجسم من العظم واللحم ، ولـكن

(١) هـذا التعبير القاسى اللاذع هو تعبير كانت . ولسنا نوافقه عليه إذ أن عددا من راجحى العقول الأفذاذ الممتازين الذين شرفوا العقلية البشرية فى الشرق والغرب قد قالوا بأن الوجود هو عين الماهية أو بأنه من مشتملاتها الذاتية .

الفلاسفة أجابوهم بأن التألف مناف للألوهية بأنواعه الخمسة : الأول التألف المادى الذى ذكرتموه . والثانى التألف الذهنى كتألف المادة فى العقل من الهيولى والصورة . والثالث التألف المنطقى أو التألف بالقول الشارح كتألف التعريف من الجنس والفصل . والرابع التألف من الذات والصفات . والخامس التألف من الماهية والوجود . وإذاً ، فالسبب الذى حدا أصحاب هذا الرأى الى القول به إنما هو التقديس الكامل لذات البارى عن أية حيثية يمكن أن يتسرب اليها أى أثر للتعدد أو للتألف ولو عن طريق الفرض أو الوهم . ومن الغريب أن الفارابى فى هذه النقطة مضطرب ، فبينما نراه فى رسالة « فصوص الحكم » يؤيد أن الوجود غير الماهية نشاهده فى رسالة « المسائل الفلسفية والأجوبة عنها » يصحح القولين المتعارضين باعتبارين متباينين ؛ أحدهما النظر الى طبائع الأشياء ، وثانيهما النظر المنطقى المحض . واليك نص عبارة تلك الرسالة المذكورة :

« سئل عن هذه القضية وهى قولنا : الانسان موجود ، هل هى ذات محمول أولا ؟ فقال : هذه مسألة اختلف القدماء والمتأخرون فيها فقال بعضهم : إنها غيرذات محمول ، وبعضهم قالوا إنها ذات محمول . وعندى أن كلا القولين صحيحان بجهة وجهة ؛ وذلك أن هذه القضية وأمثالها إذا نظر فيها الناظر الطبيعى فإنها غير ذات محمول ، لأن وجود الشىء ليس هو غير الشىء ، والمحمول ينبغى أن يكون معنى الحكم بوجوده أو نفيه عن الشىء ، فمن هذه الجهة ليست هى قضية ذات محمول ، وأما إذا نظر إليها الناظر المنطقى ألفاها مركبة من كلمتين هما أجزاؤها ، وأنها قابلة للصدق والكذب ، فهى بهذه الجهة ذات محمول ، والقولان جميعا صحيحان ، لكن لكل واحد منهما جهة » .

أما المتكلمون فرأيهم فى هذه النظرية معروف ، وهو أن الوجود صفة زائدة على الذات . وليست من مقومات الماهية ، ولهذا يكون حملها عندهم على الموضوع حملا حقيقيا . ولكل من الفريقين وجهته التى ارتضاها وحججه التى سلمت فى نظره ؟ « يتبع »

الدكتور محمد غلاب
أستاذ الفلسفة بالجامعة الأزهرية

الغذاء والعقل

وفد هوذة بن على يوما على كسرى ، فسأله الشاه عن بنيه ، فسمى له عدداً . فقال له : أيهم أحب إليك ؟ فأجاب هوذة : الصغير حتى يكبر ، والغائب حتى يرجع ، والمريض حتى يفيق . فسأله ثانية : ماغذاؤك فى بلدك ؟ قال : الخبز . فقال كسرى لجلسائه : هذا عقل الخبز ! يفضله على عقول أهل البوادى الذين غذاؤهم اللبن والتمر .

نقول : لاشأن للغذاء فى العقل إلا من ناحية كفايته للتغذية أو نقصه فيها .

حياة رجالات الاسلام

خالد بن الوليد

— ١٤ —

بطولة خالد فى حروب الردة :

قال عبد الله بن عمر رضى الله عنهما ، وكان فى جند خالد يوم البزاخه : نظرت الى راية طليحة يومئذ حمراء يحملها رجل لا يزول بها فترا ، فنظرت الى خالد أتاه فحمل عليه فقتله ، فكانت هزيمتهم ، فنظرت الى الراية تطؤها الخيل والابل والرجال حتى تقطعت ، ولقد رأيت خالدا يوم طليحة يباشر القتال بنفسه حتى ليم فى ذلك ، ولقد رأيته يوم اليمامة يقاتل أشد القتال إن كان مكانه ليتقى حتى يطلع الينا منبهرا .

هكذا كانت بطولة خالد رضى الله عنه وقيادته لجند الاسلام فى حروب الردة ، يصفها جندى من جنوده ، عرف بصدق المقال ودقة الوصف ، وشدة التحرى ؛ فخالد وهو أمير القوم ، يضرب للناس المثل بنفسه حتى يكون لهم فيه أحسن الأسوة ، فلا يبقى منهم أحد إلا وهو فى نفسه صورة متحركة لذلك المبدأ السامى الذى تكيف به قائدهم العظيم والذى تلقاه من الامام الأعظم أبى بكر الصديق فى وصيته الخالدة «احرص على الموت توهب لك الحياة» . فلقد حرص خالد على الموت فى سبيل الحق فحرص كل جندى من جنود الاسلام مثل حرصه ، فوهب الله لهم عز الحياة وكرامتها ، ونصرهم على أعدائهم نصرا مؤزرا . وقد أدرك أعداء الاسلام هذه الروح القوية فى جند المسلمين ، ورأوا فيهم التضحية واقتحام الموت فى سبيل عقيدتهم ودينهم ، فاعترفوا لهم بها وأرجعوا الى هذه الروح الفدائية نصرهم وهزيمة المرتدين ؛ روى أن طليحة قال لأصحابه لما رأى انهزامهم : ويلكم ما يهزمكم ؟ فقال رجل منهم : أنا أخبرك ؛ إنه ليس رجل منا إلا وهو يحب أن صاحبه يموت قبله ، وإنا نلقى أقواما كلهم يحب أن يموت قبل صاحبه .

ضرس القتال بين المسلمين وأصحاب طليحة ، وكان فيهم عيينة بن حصن الفزارى فى سبعمائة من قومه ، وكانوا من أشد القوم تراميا على القتال ، يزمرهم عيينة فيقتحمون حتى إذا لحتهم سيوف المسلمين ، وطليحة متزمل بكسائه ينتظر شيطانه ، أتاه عيينة فقال له : لا أبا لك ! هل أتاك الوحى بعد ؟ فقال طليحة وهو تحت الكساء : لا والله ما جاء بعد ، فقال عيينة :

تبا لك سائر اليوم ! ثم رجع عيينة فقاتل ، وجعل يحرض أصحابه ، وقد ضجوا من وضع السيوف المسلمة ، فلما طال على عيينة الأمر ، جاء إلى طليحة وهو مستلق متشح بكسائه فجبذه جبذة جلس منها ، وقال له : قبح الله هذه من نبوة ، ما قيل لك بعد شيء ؟ فقال طليحة : قد قيل لى : إن لك رحا كرحاه ، وأمرا لن تنساه ، فقال عيينة : أظن أن علم الله أن سيكون لك أمر لن تنساه ، يا فزارة هكذا ، وأشار لها تحت الشمس ، هذا والله كذاب ، ما بورك له ولا لنا فيما يطلب ! فانصرفت فزارة وتبعهم المسلمون ، حتى أسروا عيينة ، وانكشف عن طليحة شيطانه ورأى ما حل بأصحابه من بلاء القتل والأسر ، وهم يصيحون به ماذا ترى ؟ وكان طليحة قد أعد فرسه فوثب عليها وحمل وراءه امرأته النوار ، ثم قال لأصحابه : من استطاع منكم أن يفعل هكذا فليفعل ، وهرب الى الشام ونزل هناك على بنى كلب ، وبلغه ما لقيت أسد وغطفان من جنود المسلمين وتتابع العرب على الدخول فى الاسلام فأسلم وحسن إسلامه .

ذكر ابن اسحاق أن طليحة لما ولى هاربا تبعه عكاشة بن محصن ، وثابت بن أقرم ، وكان طليحة أعطى الله عهدا أن لا يسأله أحد شيئا إلا أجابه إليه ، فلما أدبر ناداه عكاشة للنزال فعطف عليه فقتل طليحة عكاشة ، ثم أدركه ثابت فقتله أيضا ، وقد اشتد قتلهما على المسلمين . وذكر الواقدى فى قتلهما خلاف ذلك فقال : إن خالد بن الوليد لما دنا من القوم بعث عكاشة وثابتا طليعة أمامه ، وكانا فارسين ، فلقيا طليحة وأخاه مسلمة ابنى خويلد طليعة لمن وراءهما من الناس فلما التقوا انفرد طليحة بعكاشة ، ومسلمة بثابت ، فلم يلبث مسلمة أن قتل ثابتا ، وصرخ طليحة بمسلمة : أعنى على الرجل فانه قاتلى ، فكر معه مسلمة على عكاشة فقتلاه ، ثم رجعا الى من وراءهم ، وأقبل خالد معه المسلمون ، فلم يرعهم إلا ثابت بن أقرم قتيلا تطؤه المطى فعظم ذلك على المسلمين ، ثم لم يسيروا إلا يسيرا حتى وطئوا عكاشة قتيلا ، فثقل القوم على المطى حتى ما تكاد ترفع أخفافها بهم ، وأذكى ذلك الحمية فى أنفس المسلمين حين التقوا بأصحاب طليحة وأخذوهم قتلا وأسرا ، وصاح خالد فى جنده : لا يطبخن رجل قدرا ولا يسخنن ماء إلا أثفيته رأس رجل !

وقد مر طليحة بعد إسلامه بجنبات المدينة المنورة فى خلافة أبى بكر معتمرا ، ولم ينزل بها حياء من أبى بكر ، فقيل لأبى بكر : هذا طليحة ، فقال : ما أصنع به ، قد أسلم ، ولما توفى أبو بكر وقام بالأمر من بعده عمر أتاه طليحة فبايعه ، وقال له عمر : أنت قاتل عكاشة وثابت ؟ والله لا أحبك أبدا ، فقال : يا أمير المؤمنين ما يهمك من رجلين أكرمهما الله بيدى ، ولم يهنى بأيديهما ؟ وقد كانت لطليحة بعد إسلامه مواقف محمودة فى الجهاد ، وله فى حرب القادسية قدم صدق . وكتب عمر بن الخطاب الى النعمان بن مقرن أن استعن فى حربك بطليحة ، وعمر ابن معدى كرب ، واستشهد طليحة فى حرب نهاوند .

ولما انتهى خالد من بنى أسد وفزارة سرى الفزع الى قلوب العرب الواقفين بالمرصاد ، فقدمت وفودهم على خالد ، وألقوا فى يده مقود طاعتهم ، بين راغب فى الاسلام ، وخائف من

السيف ، وكانت بنو عامر متحيرة تقـدم رجلا وتؤخر أخرى حتى علمـوا بمـا صنع خالد ببني أسد وفزارة فاقبلوا على خالد يبايعونه فقبل منهم وأخذ عليهم عهد الله وميثاقه « ليؤمنن بالله ورسوله ، وليقيمن الصلاة ، وليؤتن الزكاة ، ويبايعون على ذلك أبناءهم ونساءهم ، فقالوا : نعم . وكانت هذه أول وقعة أوقعها خالد بالمرتدين ، فجعل منها وسيلة داوية للترهيب والتخويف فنكل بهم وبعج طوائفهم ، وبخع رؤوسهم ، وشرد بهم من خلفهم ، ومثل بكل من عدا على الاسلام في ردته ولم يدخل فيما دخل فيه الناس من أسد وغطفان وحرقهم ورضخهم بالحجارة ورمى بهم من شواهق الجبال ونكسهم في البئار ، واستبقى قرة بن هبيرة القشيري وأوثقه مع عيينة بن حصن الفزاري وأرسل بهما الى أبي بكر الصديق رضي الله عنه ، وكتب اليه كتابا قال فيه : « إن بني عامر أقبلت بعد إعراض ، ودخلت في الاسلام بعد تربص ، وإني لم أقبل من أحد قاتلني أو سالمني شيئا حتى يجيئوني بمن عدا على المسلمين ، فقتلتهم كل قتلة ، وبعثت اليك بقرة وأصحابه » . قال ابن عباس : فقدم بهما المدينة في وثاق ، فنظرت الى عيينة مجموعة يداه الى عنقه بحبل ، ينخسه غلمان المدينة بالجريد ويضربونه ، ويقولون : أي عدو الله أكفرت بعد إيمانك ؟ فيقول : والله ما كنت آمنت بالله . وكذلك كان عيينة أعرابيا جافيا ، أقام ما أقام في حياة رسول الله صلى الله عليه وسلم ، مجدوع الأنف ، مقلم الأظفار ، حتى حانت من الشيطان لفتة الردة فاضطرب لها حبل الاسلام ، ومرج عهده وماج أهله ، وبغى الغوائل ، وظن عيينة ومن لف لفه من جفاة الأعراب ومنافقي العرب أن قد أكثب نهزهم ، ولات حين الذي يرجون. روى أن عمرو بن العاص ـ وهو قافل من عمان بعد وفاة رسول الله صلى الله عليه وسلم وكان عاملا عليها ـ لقي عيينة بن حصن خارجا من المدينة ذلك حين قدم عيينة وجماعة على شاكلته على أبي بكر يقولون له : إن جعلت لنا شيئا كفيناك من وراءنا ، فقال عمرو بن العاص : ما وراءك يا عيينة ؟ من ولي الناس أمورهم ؟ قال : أبو بكر ، قال عمرو : الله أكبر ، فقال عيينة يا عمرو قد استوينا نحن وأنتم ، فقال : كذبت يا ابن الأخابث من مضر .

وصل كتاب خالد إلى أبي بكر الصديق ، ودخل الأسرى المدينة ، فروّى أبو بكر في الأمر ، وكان رضي الله عنه ضليع الرأي نفاذا لما وراء الحجب ، فعفا عن قرة وعيينة وكتب لهما أمانا ، ورد على خالد يشجعه ويحرضه على أعداء الاسلام ، ويؤيده فيما صنع بهم ، فقال في كتابه له : « ليزدك ما أنعم الله به عليك خيرا ، واتق الله في أمرك ، فان الله مع الذين اتقـوا والذين هم محسنون ، جـدّ في أمر الله ، ولا تنين ، ولا تظفرن بأحد قتل المسلمين إلا قتلته ، ونكلت به غيره ، ومن أحببت ممن حاد الله أو ضاده ممن ترى أن في ذلك صلاحا فاقتله » .

أخذ خالد رضي الله عنه يتتبع فلال المرتدين ليقضي على الشر في مكامنه ، وأخذ يجول فيما حوله من مضارب العرب حتى لقي في « حنو القراقر » جمعا لبني سليم عليهم أبو شجرة ابن الخنساء الشاعرة ، وهو القائل :

ألا أيها المدلى بكثرة قومه وحظك منهم أن تضام وتقهرا
سل الناس عنا يوم كل كريهة إذا ما التقينا دارعين وحسرا
ألسنا نعاطى ذا الطماح لجامه ونطعن فى الهيجا إذا الموت أقفرا
وعارضة شهباء تخطر بالقنا ترى البلق من حافاتها والسنورا
فرويت رمحى من كتيبة خالد وإنى لأرجو بعدها أن أعمرا

وهذا البيت الأخير من أكاذيب الشعراء ، لأن بنى سليم لم يقيموا لخالد وجيوشه الظافرة إلا بمقدار ما أدركتهم السيوف المسلمة حتى رعبلتهم وفرقت شملهم ، وفر أبو شجرة وتقطعت آماله فعاود الاسلام ودخل فيما دخل فيه الناس ، وقدم على عمر بن الخطاب رضى الله عنه ، فلقيه وهو يعطى المساكين فاستعطاه ، فقال له عمر : ألست القائل : فرويت رمحى ، وأنشده البيت ؟ وعلاه بالدرة ، فقال أبو شجرة : قد محا الاسلام ذلك يا أمير المؤمنين .

انتهت هذه الوقائع وقد أبانت عن مظاهر البطولة الخالدية ، وتجلت فيها عبقرية البطل العظيم بما لم يكن فوقه مزيد ، ولكنها كشفت عن جانب من جوانب الفكر العبقرى فى سياسة تصفية الوقائع والسير بها الى نتائجها الطبيعية ؛ ذلك أن خالدا رضى الله عنه بعد أن تم له النصر ، وأقبلت عليه قبائل العرب مستسلمة أخذ من كل من جاءه مسلما بعد ارتداد ما ظهر من سلاحهم ، واستحلفهم على ما غيبوا منه حتى اجتمع لديه منه شىء كثير ، أعطاه قوما من جنده يحتاجون إليه فى قتالهم أعداءهم ، وكتبه عليهم ، فلقوا به العدو ، ثم ردوه بعد ، فقدم به على أبى بكر فضمه الى ما كان قبضه من أسد وغطفان من الحلقة والكراع ، فلما توفى الصديق رأى الفاروق أن الاسلام قد ضرب بجرانه ، وأن هذا كان عارية لوقت الحاجة ، فدفعه الى أهله أو إلى عصبة من مات منهم ، وفى ذلك من سياسة الحرب وفضائل الأخلاق ما يمكن أن يعد فى فرائد المسلمين التى رسخها فى أنفسهم دينهم ، بما بث فيها من أدب سام وخلق كريم . فخالد رضى الله عنه قبل من هؤلاء القوم توبتهم وحقن دماءهم ، ولكن ما كان له أن يطمئن إليهم فيترك أسلحتهم وذخائرهم فى أيديهم ، ومن الذى يؤمنه إذا تركها لهم وانصرف عنهم أن يطعنوه بها فى ظهره ؟ ثم هو لم يستمن بهؤلاء فى حربه فيتخذهم جندا الى جنده ، لأنهم استسلموا اليه مفزعين ، فليس لهم رسوخ عقيدته وعقيدة جنده التى أحبوا لأجلها الموت فرزقوا الحياة . والذى يتأمل ما هو جار الآن من معاملة الدول الكبرى للدول المستسلمة يدرك براعة السياسة الخالدية . ونظرة الى جانب ذلك فى صنيع الفاروق وقد رد الأمانة الى أهلها بعد أن نشر الدين رايته وقويت شوكته ، ورست أوتاده ، ترينا كيف كان قادة الاسلام يسوسون الناس فى الحرب والسلم سياسة كانت أقوى العوامل فيما بلغه المسلمون الأولون من عز وسلطان ؟

صادق ابراهيم عرجون

ما « تيسر » من الفلسفة
– ٢ –

أشرنا فى الكلمة الأولى إلى أن الاحساس بالحاجة إلى التوفيق بين الحكمة والشريعة عاطفة طبيعية يحسها المتفلسف أو الفيلسوف ، وأن محاولة التوفيق بالفعل رآها الفلاسفة واجبا لازم الأداء ، وأن هذا وذلك ليحقق الفيلسوف الانسجام بين ما يملأ قلبه من عقيدة وما أداه اليه النظر العقلى الصحيح ، وليستطيع أن يضمن لنفسه الحياة الهادئة إلى حد ما ، والتى تمكنه من النظر الحر والتفلسف كما يريد .

واليوم ، قبل الدخول فى بيان رأى أول فلاسفة الاسلام وهو الكندى فى وجوب التوفيق بين الدين والفلسفة ، نرى من الخير أن نشير إشارة واضحة إلى أن ما يرجع إلى طبيعة الدين والفلسفة من عوامل ، تدعو إلى إيقاع النفرة بينهما أو بين رجاليهما ، كان حريا أن يعد من البواعث القوية التى تبعث على محاولة التوفيق بين هذين الطرفين اللذين يبدوان متعارضين فى كثير من الشئون .

تكاد الغاية من الدين تتمحض فى هداية الناس للخير والسعادة ، لا فى بيان حقائق الموجودات ، وما يعترى العالم من كون وفساد مما هو غاية الفلسفة النظرية . فاذا جاء الفلاسفة وحاولوا الكشف عن ذلك عدهم بعض رجال الدين جماعة تحاول الوصول إلى ما استأثر الله بعلمه ورأوا فيما يحاولون مالا يتفق وإجلال الله الذى إليه وحده علم كل شىء .

ثم نجد الدين يوحى الى المتدين أنه ليس بشىء فى جانب الله ، وأنه عاجز العجز كله عن فهم نفسه ، بله العالم والسموات وما فيهن وما بينهن ! فاذا أتى الفيلسوف يعلن مقدرة العقل على تعرّف هذا كله ، رماه رجل الدين بالحمق والغرور والتطاول إلى ما ليس فى طوقه ! ولعله يورد فى هذا قوله تعالى : « ويسألونك عن الروح قل الروح من أمر ربى ، وما أوتيتم من العلم إلا قليلا » .

وأخيرا ، رأى رجال الدين تخبط المتفلسفين كثيرا وترديهم فى الخطأ والضلال ، فكيف إذاً يؤمنون لهم فيما يذهبون اليه مما لو كان فى معرفته خير للانسان لبينه الله ورسله ، أولم يحل بيننا وبين البحث فيه ! وكان من الخير لهذا فى رأيهم مجافاة الفلسفة سداً لطريق الخطأ فيه أكثر من الاصابة .

ولعل سقراط نظر الى ذلك كله أو بعضه حين رأى لنفسه أن يكون فيلسوفا يعنى بالمسائل الانسانية لا بعلم الطبيعة ، وحين اعتبر علم الطبيعة باطلا ولا غناء فيه وفيه إهانة للآلهة .

إن البحث فى علم الطبيعة فيما يرى بحث باطل وعبث ، لأن الطبيعيين لم يتفقوا على مسألة

من مسائله ، والاختلاف والتناقض أمارة الجهل . وهو مجدب لاغناء فيه ، ولا خير يرجى منه ، لأن هؤلاء العلماء المعنيين به ، هـل يعتقدون أنهم إن عرفوا ما عليه العالم من قوانين ـ بها تحـدث ظواهره ـ يستطيعون أن يحدثوا الرياح والمياه والفصول ! والبحث فى هـذا العلم فيه إهانة للآلهة ؛ لأن الآلهة منحتنا القدرة على معرفة الأشياء الانسانية بالتفـكير ، واستأثرت بمعرفة الأمور الالهية مثل تكون العالم وما يتصل بهذا من المسائـل الطبيعية ، وعلماء الطبيعة حينما بحثوا فى هذا الضرب من المسائل وأهملوا الضرب الأول ، قـد قلبوا النظام الإلهى ، باحتقارهم ما منحوا القـدرة على معرفته ، وتطلعهم الى معرفـة ما احتفظ به الآلهة لأنفسهم (١) .

وأخيرا ، لقد ثبت من تاريخ التفكير الفلسفى أن الفلسفة حاولت فى بعض فترات التاريخ أن تجعل من نفسها دينا يغنى الانسان عن الأديان المختلفة ، كما نعلم من الفلسفة الرواقيـة والأفلاطونية الحديثة ، وكذلك نعلم أن بعض الفلاسفة « كافلاطون » عنوا بنقد الدين الذى كان سائدا فى أيامهم ، وأن آخرين « كاخوان الصفا » كانوا يرون ـ غـير محقين ـ أن الدين الاسلامى ليس كاملا بنفسه ، وإنمـا الـكمال يكون متى انتظم الدين والفلسفة معا وأفاد كل منهما من الآخر .

هذه العوامل الراجعة الى طبيعة الدين وطبيعة الفلسفة ، مضافا اليها عوامل أخرى أشرت اليها فى التمهيد لهذا البحث ، كان منها ما كان من النفرة بين هذين الطرفين وممثليهما ، وكان لا بد لهذا أن تـكون محاولات للتوفيق بينهما ، ولنبدأ الآن بمـا كان من الـكندى فى هذا السبيل :

الـكندى هو أبو يوسف يعقوب بن اسحاق بن الصباغ من ولد الأشعث بن قيس الكندى ، ولقبيلة كندة التى ينتسب اليها فيلسوفنا مجد قديم فى الجاهلية يقوم على العز والمنعة والملك والـكرم ، كما لها مجدها فى الاسلام بمن اشـترك من رجالها فى الفتوحات والحروب وولاية الولايات وتقلد القضاء .

وقد نشأ فى العصر الأول للعباسيين ، فى العصر الذهبى لهذه الدولة ، وكان سبيل التقدم والمناءة فى هذا العصر للعلماء بالدين والفقه وما يتصل بذلك ؛ وحسبنا فى بيان هذا والتدليل عليه أن القاضى ـ كشريك بن عبد الله قاضى الـكوفة مثلا ـ كان من المنزلة السنية والفخامة والمهابة والمحبة والتقدير وعلو الـكلمة ما لا يتفق للامير . من أجل ذلك رغبت والدته فى أن ينشأ هذه النشأة ليكون له من جلال العلم وما يضفيه على صاحبه من سؤدد ومجد وحكمة ومنزلة رفيعة مرموقة ، وبخاصة وقـد عاشت فى عهد شريك القاضى ورأت ما له من جاه وسلطان دونه سلطان الأمير موسى بن عيسى ابن عم الخليفة .

(١) دراسات فى تاريخ الفلسفة للاستاذ « إميل بوترو E. Bautrous » بالفرنسية ص ٢٢ ـ ٢٣

إلا أن الفتى يعقوب توجه من نفسه للدراسات الفلسفية ، وعمل على اتخاذ السبل اليها وإحسان وسائلها ، ومن هذه الوسائل معرفة اللغة السريانية ليستطيع أن يطلع بطريق مباشر على الفلسفة وغيرها من علوم الأوائل . وقد بلغ من ذلك أن صار واحدا من أربعة عرفوا بالحذق فى الترجمة فى الاسلام ، كما يذكر ابن أبى أصيبعة فى كتابه طبقات الأطباء . كما صار ، بعد أن تبحر « فى فنون الحكمة والفارسية والهندية »(١) ، فيلسوف العرب وفيلسوف الاسلام على ما ذكره القفطى وابن أبى أصيبعة وابن النديم فى الفهرست . ولم يصل الى هذا إلا بالجد والعكوف على الحكمة يطلبها فى شغف شديد ، ويمهد لها فى بلاد العرب وبين المسلمين ، ويزيل ما يقوم من عوائق وعقبات فى سبيل دراستها من عصبية للجنس أو الدين ، ولهذا كان له من هذه الناحية فضل معروف مشكور .

ولم يخل الكندى من التشنيع عليه من العامة ومن إليهم ، ومن آخرين من العلماء الحسدة المنافسين . ذلك بأنه عاش أولا فترة من حياته فى بيئة التفكير الحر والتسامح الكبير ؛ هذه البيئة التى خلقها الخليفة المأمون وشجع عليها، الى درجة أن كان هو نفسه شيعيا ووزيره يحيى بن أكثم سنيا ووزيره الآخر أحمد بن أبى دواد معتزليا ، والى درجة أن كان المرء لا يجد حرجا فى أن يعتقد ما يرى من مذهب ، فربما كان يجتمع لهذا فى البيت الواحد عدة إخوة لكل منهم مذهبه ورأيه (٢) . لكن فيلسوفنا عاش فترة أخرى من حياته فى العصر الذى بدأه المتوكل على الله (٢٣٢ — ٢٤٧) ﻫ ، والذى عاد فيه سلطان أهل السنة والحديث ؛ ولا جرم لهذا أن رأيناه يشعر كل مفكر حر بالخوف والقلق على نفسه ، وأن نرى صاحب طبقات الأطباء يذكر حين عرض لترجمته أنه أوذى بسبب اشتغاله بالفلسفة ، وأن يكون حاول التوفيق بين الدين الذى يعتقده والفلسفة التى يقرها عقله وتفكيره .

من أجل ذلك نرى ابن النديم فى الفهرست يذكر له رسالة فى تثبيت الرسل وأخرى فى نقض مسائل الملحدين ، كما نرى ظهير الدين البيهقى فى كتابه « تتمة صوان الحكمة » يذكر عنه أنه «قد جمع فى بعض تصانيفه بين أصول الشرع وأصول المعقولات»(٣) ، كما يذكر المستشرق المعروف « ده بور » فى كتابه تاريخ الفلسفة فى الاسلام أن الكندى مع دفاعه عن النبوة كان يحاول التوفيق بينها وبين العقل(٤) .

ونحن وإن كان ليس فى يدنا من آثار الكندى ما نعرف به مذهبه فى الفلسفة تمام المعرفة فإن من الحق أن نقرر أن الكندى ـ لا الفارابى كما ذهب بعض الباحثين المعاصرين ـ هو الذى جعل الفلسفة فى الاسلام تتجه الى التوفيق بين الفلسفة كما عرفت عن الأغريق وبين الدين الاسلامى .

« الحديث موصول »

محمد يوسف موسى

المدرس بكلية أصول الدين بالأزهر

(١) ذكر هذا القفطى فى كتابه أخبار الحكماء . (٢) جورجى زيدان ، تاريخ آداب اللغة العربية ج ٢ ص ١٩ (٣) طبع لاهور بالهند سنة ١٩٣٥ ص ٢٥ (٤) ص ١١٨

باب الأسئلة والفتاوى

التشريح وحرمة الميت

جاء الى لجنة الفتوى بالجامع الأزهر الاستفتاء الآتى :

١ ـ هل يجوز التمثيل فى الأموات على نحو ما يحدث فى كلية الطب فى سبيل العلم ؟

٢ ـ فى كلية الطب طالبات يقمن بتشريح الجثث بجانب الطلبة ، وقد يحدث أن يشتغلن بالعمل فى جثة رجل ، ويحدث كذلك أن يشرح الطالب جثة امرأة ، فهل فى ذلك حرج ؟

٣ ـ اقتضى التشريح ألا تراعى أية حرمة للميت ، فلا ينظر اليه إلا كحيوان عادى وضع تحت تجربة ، بل قد يتمادى بعضهم ويناله بأذى بلسانه أو بيده ، وقد يمر عليه من الغرباء كثيرون كأنه معروض للنظارة بلا تقييد . فأرجو الافادة عن الأحكام فى هذا الصدد ؟

عمر مكاوى

الجواب :

نص الفقهاء على أن الميت تجب المحافظة على كرامته ، مستندين الى ما ورد فى ذلك من الآثار مثل قوله صلى الله عليه وسلم : « كسر عظامه ميتا ككسرها حيا » . وقد ثبت النهى عن تغسيله بماء ساخن يخشى منه تقطع الجسم أو تسلخه .

ونصوا كذلك على أن الضرورات تبيح المحظورات ، وأوردوا لذلك أمثلة عدة ، منها إذا توفيت المرأة الحامل ورجى خروج الجنين منها حيا فانه يجوز شق بطنها وإخراجه لأن مصلحة خروجه حيا أولى رعاية من المحافظة على كرامة الميت . ومنها إذا سقط الآدمى فى البئر ومات فيها وترتب على تركه فى البئر تعطيل الانتفاع بمائها فانه يجوز ولو بتقطيع جثته . ومنها إذا ابتلع الانسان مالا له قيمة جاز شق بطنه ميتا لاخراج المال منه . ومنها جواز اطلاع الطبيب على عورة الرجل أو المرأة فى سبيل العلاج .

فعلى ضوء هذه النصوص الفقهية وأمثالها يمكن للجنة أن تقول :

تشريح الميت فيه انتهاك لحرمته لا محالة خصوصا فيما يدعو الى إبداء العورة منه .

إلا أن التشريح يترتب عليه أحيانا معرفة أسباب وفاة المجنى عليه وهل توفى بسبب الجناية أو بسبب آخر ، كما أن التشريح يكون وسيلة الى العلم بتفاصيل أعضاء الجسم وخواصها

ومعرفة أمراضها وما تعالج به هذه الأمراض ، وذلك يفيد الطب فائدة عظمى ، حتى لقد أصبح التشريح أمرا ضروريا لهذه الغاية ، وأصبح لازما لمن يتلقونه . ويتبين من أهمية التشريح أن المصلحة المترتبة عليه أرجح من مفسدة انتهاك حرمة الميت .

ومن القواعد الشرعية أن الحكم يتبع المصلحة الراجحة ، وأن ارتكاب أخف الضررين واجب .

وبناء على ذلك تفتى اللجنة بجواز التشريح على اعتبار أنه ضرورى فى الطب . ومن القواعد أيضا أن الضرورة تقدر بقدرها ، فلا ينبغى أن يتوسع فى التشريح أكثر من اللازم ، وأن يقتصر فيه على ما تمس اليه الحاجة ، مع صيانة الجثث عن ممر النظارة بالقدر الممكن .

وما يقال فى هذا كله بالنسبة لتعليم الشبان من حيث الضرورة وما تقتضيه ، يقال فى تعليم الفتاة . والله أعلم .

هلاك المبيع فى يد البائع

وجاء أيضا الى اللجنة الاستفتاء الآتى :

جزار اشترى عجلا بمبلغ ثمانية جنيهات دفع منه مبلغ جنيهين وترك العجل عند البائع حتى يحضر بباقى الثمن بعد يوم واحد . وبعد مضى يوم واحد طلبه البائع لأخذ العجل فقال له المشترى : أبقه عندك يوما أو يومين والبيع ثابت وأدفع لك ثمن اللبن الذى يرضعه عن كل يوم عشرة قروش .

وفى صباح اليوم الثالث وجد البائع العجل ميتا بدون أى حادث . فما هو حكم الشرع فى هذا البيع ؟ ومن الملزم بالثمن ؟ وهل يحل للبائع أن يطالب بباقى الثمن أو يرد الجنيهين للمشترى ؟

السيد السيد البلجيهى

الجواب :

البيع فى هذه الحالة صحيح ، ويعتبر العجل أمانة عند البائع ، ومالكه هو المشترى ، وما بقى من الثمن يعتبر دينا فى ذمته . وعلى ذلك فللبائع الحق فى أخذ ما بقى .

وإذا ثبت تعدى البائع أو غيره على العجل أو تفريط فيه حتى تلف ، فعلى المتسبب فى تلف العجل ضمان قيمته يوم التلف . والله أعلم ؟

رئيس لجنة الفتوى

مأمون الشناوى

نظرية المعرفة فى التصوف الاسلامى

إذا تأملنا فى جميع الفلسفات قديمها وحديثها نرى أنها تعتمد أولا وقبل كل شىء على العقل ، تحاول أن تفسر الأشياء والظواهر التى تعرض لها تفسيرا عقليا ، وتحل جميع القضايا حلا يتفق والمنطق ، فالعقل صنم الفلاسفة الأكبر ، أو هو صراط دقيق غاية الدقة تعبر عليه المسائل الواحدة تلو الأخرى ، فان قدر لها أن تجتاز هذا الصراط ، فهى مقبولة عقلا ، وإلا فهى فى نظرهم وهم أو حديث خرافة .

على أنه فى فترات معينة من تاريخ الفلسفة استطاع شىء آخر أن يقهر صنم الفلسفة الجبار ، ويغتصب منه مكانته فى نظرية المعرفة وغيرها من نظريات الفلسفة ، هذا الشىء هو الالهام . ويطول بنا المقام اذا نحن ذهبنا نستقصى أسباب ذلك .

ويكفى أن نقول إن هذا يأتى غالبا نتيجة لموجة من الشك تغمر النفوس ، وتنشر رايتها على العقول ، فيقف التفكير المنطقى عاجزا عن الوصول الى الحقيقة ، ويتخبط فى سيره تخبط العشواء ، وإذ ذاك يلتفت الانسان فلا يرى إلا القلب من هاد ، ويترك هذا المنطق الذى أتعبته مقدماته ونتائجه ، ويلجأ الى العضو الذى يخفق بين أضلاعه يستهديه ، وبذلك تنتقل المعرفة من العقل الى القلب ، ويصبح أساسها الجديد اللقانة والغيبوبة والوجد والإلهام والكشف .

وهنا ننتقل من الفلسفة الى التصوف ، فنؤمن بضرورات العقل ونثق بها ، لا بترتيب المقدمات واستخلاص النتائج ، بل بنور يقذفه الله تعالى فى الصدر ، ذلك النور هو مفتاح أكثر المعارف ، وهو شبيه بالنور الذى تحدث عنه النبى صلى الله عليه وسلم حين سئل عن معنى قوله تعالى : « فمن يرد الله أن يهديه يشرح صدره للإسلام » فقال : « هو نور يقذفه الله فى القلب فيشرح به الصدر » فقيل « وما علامته ؟ » قال « التجافى عن دار الغرور والإنابة الى دار الخلود » . وهو أيضاً الذى قال فيه صلى الله عليه وسلم : « إن الله تعالى خلق الخلق فى ظلمة ثم رش عليهم من نوره » . فمن ذلك النور ينبغى أن يطلب الكشف ، وهو ينبجس من الجود الإلهى فى بعض الأحايين ، ويجب الترصد له كما قال صلى الله عليه وسلم : « إن لديكم فى أيام دهركم نفحات ألا فتعرضوا لها » (١)

فأساس نظرية المعرفة فى التصوف الاسلامى هو القلب ، فهو محل العلم ، ويعنى به لا اللحم

---

[١] المنقذ من الضلال

الصنوبرى الشكل المودع فى الجانب الأيسر من الجسم ، بل تلك القوة اللطيفة المديرة لجميـع الجوارح ، المطاعة المخدومة من جميع أعضاء الجسم ، وهى بالاضافة الى حقائق المعلومات كالمرآة بالاضافة الى صور المتلونات ؛ فكما أن للمتلون صورة ومثال تلك الصورة ينطبع فى المرآة ويحصل بها ، كذلك لكل معلوم حقيقة ، ولتلك الحقيقة صورة تنطبع فى مرآة القلب وتتضح فيها . فالعالم عند الصوفى عبارة عن القلب الذى فيه مثال حقائق الأشياء ، والمعلوم عبارة عن حقائق الأشياء ، والعلم عبارة عن حصول المثال فى المرآة ، والقلب مرآة مستعدة لأن تتجلى فيها حقيقة الحق فى الأمور كلها (١)

ولقد استعمل الصوفية كلمة العقل ولـكنهم فى استعمالهم إياها لم يعنوا بها العقل بالمعنى الذى استعمله به الفلاسفة . فالعقل عند الصوفية يطلق ويراد به العقل الأول وهو الذى يعبر عنه بالعقل فى قول النبى صلى الله عليه وسلم « أول ماخلق الله العقل فقال له أقبل فأقبل ثم قال له أدبر فأدبر » أى أقبل حتى تستكمل بى وأدبر حتى يستكمل بك جميع العالم دونك ، وهو الذى قال الله تعالى له : « وعزتى وجلالى ما خلقت خلقا أعز على ولا أفضـل منك ، بك آخذ وبك أعطى » . وهو الذى يعبر عنه بالقلم كما قال عليه الصلاة والسلام : « إن أول ما خلق الله القلم فقال له اكتب ، فقال وما أكتب ؟ قال ما هو كائن الى يوم القيامة من عمل وأثر ورزق وأجل ، فـكتب ما يكون وما هو كائن الى يوم القيامة » .

ويطلق العقل أيضا ويراد به النفس الانسانية ، ثم أخيرا يطلق ويراد به صفة النفس ، وهو بالنسبة إلى النفس كالبصر بالنسبة إلى العين ، وهى بواسطته مستعدة لادراك المحسوسات ، وهو الذى قال صلى الله عليه وسلم فيه عن ربه عز وجل « وعزتى وجلالى لأ كننك فيمن أحببت » . وعلى كل حال فألفاظ النفس والروح والقلب والعقل يراد بها فى التصوف الاسـلامى النفس الانسانية التى هى محل المعقولات(٢)

وتتلخص نظرية الصوفية فى المعرفة ، فى أن النفس جوهر غير جسمانى مستقل عن البدن فى وجوده وفى تصرفاته ، وهذه النفس كانت منفصلة عن البدن فى عالم علوى ثم هبطت إلى العالم الأرضى فنسيت ما كانت قد علمته أيام أن كانت فى ملئها الأعلى ، ثم إنه بالرياضة البدنية والنفسية والمجاهدات ودوام الذكر ، يتحرر الانسان من قيود البدن وتزول عنـه الحجب لتنكشف للنفس الحقائق العلوية ، وتنعكس على مرآتها كما تنعكس صور المرئيات على المرآة .(٣)

وهذا يشبه إلى حد كبير نظرية المثل عند أفلاطون بعد مزجها ببعض الآراء الأرسطية ،

(١) إحياء علوم الدين (٢) معارج القدس فى مدارج معرفة النفس (٣) المرجع السابق

وببعض الأفكار من الأفلاطونيـة الحديثة ؛ ويفسر لنا كيف انتقلت تعاليم المعلم الأول وأستاذه إلى العالم الاسلامى ، بعد أن امتزجت ببعض خصائص الأفلاطونية الحديثة ، وكيف أثرت على تفكير المسلمين ، وظهرت فى فلسفاتهم وأقوالهم ، وأخذت كل طائفة منهم ما يروق لها وما يتفق ومذهبها عن قصد أو عن غير قصد .

ولقد وصف الصوفية نفس الانسان بأوصاف مختلفـة بحسب اختلاف أحوالها ، فهى النفس المطمئنة إذا سكنت تحت الأمر وزايلها الاضطراب بسبب معارضة الشهوات ، والنفس اللوامة اذا لم يتم سكونها ولـكنها صارت مدافعة للنفس الشهوانية ومعترضة عليها ، والنفس الأمارة بالسوء إن تركت الاعتراض وأذعنت وأطاعت لمقتضى الشهوات ودواعى الشيطان(١)

(يتبع)

سعيد زايد
ليسانسيه فى الفلسفة

الحسد

طبع الناس على التغاير ، فترى بعضهم يحسد بعضا ، وقد انتشر هذا الخلق بينهم قديما وحديثا ، وقد جاء فى الـكتاب الـكريم ذم هـذا الخلق فقال تعالى : « أم يحسدون الناس على ما آتاهم الله من فضله »

وأحسن ما قيل فيه : « قاتل الله الحسد ما أعدله ، بدأ بصاحبه فقتله » .

وقال أبو تمام الطائى :

وإذا أراد الله نشر فضيلة ... طويت أتاح لها لسان حسود
لولا اشتعال النار فيما جاورت ... ما كان يعرف طيب عرف العود

وقال غيره :

إن يحسدونى فانى غـير لائمهم ... قبلى من الناس أهل الفضل قد حسدوا
فدام لى ولهم ما بى وما بهم ... ومات أكثرنا غيظا بما يجد

وقيل لأبى عاصم النبيل : إن يحيى بن سعيد يحسد وربما قرظك . فأنشد لمن قال له ذلك قوله :

فلست بحى ولا ميت ... إذا لم تعادَ ولم تحسدِ

---

(١) إحياء علوم الدين

الموجة الخامسة

الارجاء

كانت الموجة الأولى التى سادت المجتمع الاسلامى هى موجة الكفر والايمان ؛ وذلك لطبيعة ظهور الدين الجديد ، الذى كان ظاهرة لم يعهدها الناس من قبل . وما زالت العقول والقلوب تتجه نحو هذا الهدف ، بعض الناس يسرف فى الايمان ويعتقد أن من يخالفه كافر . وظهر الخوارج يكفرون طائفة من أطهر القوم قلبا وأصحهم إسلاما ودينا . وقال الشيعة إن عليا هو الامام وكفروا غيره .

وظهرت طائفة القَدَرية أو القُدرية الذين يقولون بأن للانسان قدرة . وهو بحث فى العمل يتصل من قريب أو بعيد بالكفر والايمان .

وفى غمار هذه الآراء المتباينة اتجه قوم الى القول بأن الايمان القلبى شىء ، والعمل الظاهر شىء آخر . وبذلك فصلوا الايمان عن العمل ، وأخروه عنه ، أو أرجئوه ، فسموا بالمرجئة .

قال أبو المظفر الإسفرايني فى تفصيل مقالات المرجئة وبيان فضائحهم : وجملة المرجئة ثلاث فرق يقولون بالارجاء فى الإيمان (١) .

ويرى جولدزيهر فى كتاب « مذاهب الاسلام » أن هذه الفرقة نشأت على أثر الحملات التى قام بها الشيعة والخوارج ضد بنى أمية ، فبثت دعوة خلاصتها وجوب الخضوع لسلطة الأمويين ، وتأجيل الحكم عليهم بالشرك والتكفير الى يوم الدين . فالارجاء هو التأجيل .

ومن الجائز أن بنى أمية نهضوا للدفاع عن أنفسهم ، وتخلصوا من تهمة تكفيرهم بهذه المقالة وهى الإرجاء .

غير أننا لا نميل كثيرا الى الأخذ بهذا التفسير السياسى ولو أن عليه مسحة من الصواب . لأن بعض المؤرخين ينسبون الإرجاء الى محمد بن الحنفية ، فكيف يكون الأمويون هم أصحاب هذه المقالة بدعوى الدفاع عن أنفسهم من هجمات الشيعة والخوارج ، ومحمد بن الحنفية — كما تعلم — من الشيعة ؟

قال برهان الدين الحلبى فى شرح شفاء القاضى عياض (٢) : إن محمد بن الحنفية كان أول المرجئة وله فيه تصنيف .

---

[١] التبصير فى الدين للاسفرايينى ص ٥٩ [٢] جـ ٢ ص ٣٣

وكما نسبوا الارجاء الى الشيعة ، نسبوه أيضا الى أهـل السنة . قال الشهرستانى فى الملل والنحل بصدد الـكلام عن غسان المرجىء : « إن غسان كان يحكى عن أبى حنيفة رحمه الله مثل مذهبه ، ويعده من المرجئة ، ولعله كذب . ولعمرى كان يقال لأبى حنيفة وأصحابه : مرجئة السنة ، وعـده كثير من أصحاب المقالات من جملة المرجئة ، ولعل السبب فيه أنه لما كان يقول : الإيمان هو التصديق بالقلب ، وهو لا يزيد ولا ينقص ، ظنوا أنه يؤخر العمل عن الايمان ، والرجل مع تحرجه فى العمل كيف يفتى بترك العمل ؟ وله سبب آخر : وهو أنه كان يخالف القدرية والمعتزلة الذين ظهروا فى الصدر الأول ، والمعتزلة كانوا يلقبون كل من خالفهم فى القدر مرجئا ، وكذلك الوعيدية من الخوارج ؛ فلا يبعد أن يـكون اللقب إنما لزمه من فريقى المعتزلة والخوارج . والله أعلم » (١) .

وأغرب من ذلك أن فريقا من المرجئة وافقوا القدرية فى القول بالقدر مما ينقض كلام الشهرستانى السابق من أن المعتزلة كانوا يلقبون كل من خالفهم فى القـدر مرجئا ، وهؤلاء مثل « غيلان الدمشقى ، وأبى شمر المرجىء ، ومحمد بن شبيب المصرى . وهؤلاء داخـلون فى قول النبى صلى الله عليه وسلم : « إن القدرية والمرجئة لعنتا على لسان سبعين نبيا » . فيستحقون اللعن من جهتين : من جهة القول بالإرجاء ، ومن جهة القول بالقدر » .

فنحن نرى أن المرجئة انحازوا إلى كل فرقة موجودة ؛ إلى أهل السنة ، وإلى الشيعة ، وإلى القدرية الذين تحولوا فيما بعد إلى المعتزلة .

ومن الطبيعى أن يخالفهم الخوارج ، لأن مقالتيهم متعارضتان ؛ فالخـوارج يغالون فى تكفير من يرتكب أى معصية . بل لقـد ذهب الخوارج إلى أن أهل السنة من المرجئة ، وأول من سمى أهل الجماعة بالمرجئة هو نافع بن الأزرق الخارجى فى بعض الروايات . وما حكاه الشهرستانى من نسبة الإرجاء إلى أبى حنيفة يدل على صحة هذا الاتهام .

وهذا يقتضى منا بيان حقيقة الإرجاء .

الإرجاء فى اللغة التأخير ، أرجأه أى أمهله وأخره

وقال الشهرستانى : إن للإرجاء معنى ثانيا هو إعطاء الرجاء . ثم قال : « أما إطلاق اسم المرجئة على الجماعة (يريد فرقة المرجئة) بالمعنى الأول فصحيح لأنهم كانوا يؤخرون العمل عن النيـة والقصد » .

وقال صاحب المصباح المنير : « المرجئة طائفة يرجئون الأعمال أى يؤخرونها فلا يرتبون عليها ثوابا ولا عقابا ، بل يقولون : المؤمن يستحق الجنة بالإيمان دون بقية الطاعات ، والـكافر يستحق النار بالـكفر دون بقية المعاصى . » .

---

(١) الشهرستانى ج ١ ص ١٤٧ .

قال الإسفرايينى : « وإنما سموا مرجئة لأنهم يؤخرون العمل عن الإيمان على معنى أنهم يقولون : لا تضر المعصية مع الإيمان ، كما لا تنفع الطاعة مع الكفر » (١) .

وقال الشهرستانى : « وأما بالمعنى الثانى (أى إعطاء الرجاء) فظاهر ، فأنهم كانوا يقولون : لا تضر مع الايمان معصية ، كما لا ينفع مع الكفر طاعة .

« وقيل الارجاء تأخير حكم صاحب الكبيرة إلى القيامة ، فلا يقضى عليه بحكم ما فى الدنيا من كونه من أهل الجنة أو من أهل النار . فعلى هذا المرجئة والوعيدية فرقتان متقابلتان .

« وقيل الارجاء تأخير على رضى الله تعالى عنه عن الدرجة الأولى إلى الرابعة . فعلى هذا المرجئة والشيعة فرقتان متقابلتان .

« والمرجئة أصناف أربعة : مرجئة الخوارج ، ومرجئة القدرية ، ومرجئة الجبرية ، والمرجئة الخالصة » .

أما صاحب مختصر الفرق بين الفرق فجعل المرجئة ثلاثة أصناف : « صنف منهم قالوا بالارجاء فى الإيمان وبالقدر ، وصنف منهم قالوا بالإرجاء فى الإيمان وبالجبر فى الأعمال . والصنف الثالث خارجون عن الجبر والقدر » (٢) .

فلم يذكر الرسعنى فى المختصر مرجئة الخوارج .

وأكبر الظن أن الخوارج لم يكونوا من المرجئة على ما سبق أن ذكرناه .

ولم تذكر كتب المقالات إلا فرق المرجئة الخالصة ماعدا الشهرستانى الذى ذكر طرفا منهم . وهم جميعا متفقون على أنها خمس :

١ — أتباع يونس بن عون . وهم يقولون إن الايمان لا يقبل الزيادة والنقصان .

٢ — أتباع غسان المرجىء . وهم يقولون إن الإيمان غير قابل للزيادة والنقصان . وكل قسم من الإيمان فهو إيمان .

٣ — أصحاب أبى معاذ التومنى . وهم يزعمون أنه لا يضر مع الإيمان معصية ما ، وأن الله تعالى لا يعذب الفاسقين من هذه الأمة .

٤ — أتباع ثوبان . وهم يزعمون أن العصاة من المسلمين يلحقهم على الصراط شىء من حرارة جهنم ، لكنهم لا يدخلون جهنم أصلا (٣) . وهم يقولون : الايمان إقرار ومعرفة بالله وبرسله وبكل شىء يقدر وجوده فى العقل (٤) .

---

(١) التبصير ص ٦٠ [٢] مختصر الفرق بين الفرق للرسعنى ص ١٢٢ [٣] اعتقادات فرق المسلمين والمشركين للرازى [٤] التبصير فى الدين ص ٦١

٥ — أصحاب بشر المريسى ، ومرجئة بغداد من أتباعه ، وكان يقول : الايمان هو التصديق بالقلب واللسان .

قال ابن الراوندى : «وقد خرجت المعتزلة بأسرها من الاجماع لقولها بالمنزلة بين المنزلتين ، وذلك أنه لم يكن بين الأمة خلاف قبل ظهورهم فى فساد قول من زعم أن مذنبى المقرين ليسوا بمؤمنين ولا كافرين ولا منافقين ، ولم يكن للناس إلا ثلاثة أقاويل : أحدها قول الخوارج فى الاكفار ، والثانى قول المرجئة ، والثالث قول الحسن فى النفاق . . . . وكان الخوارج وأصحاب الحسن والمرجئة على أن صاحب الكبيرة فاسق فاجر ، ثم تفردت الخوارج وحدها فقالت : هو مع فسقه وفجوره كافر ، وقالت المرجئة وحدها : هو مع فسقه وفجوره مؤمن . وقال الحسن ومن تابعه : هو مع فسقه وفجوره فاسق (١) »

فلا شك أن المرجئة أسبق من المعتزلة ، وقد وقفوا من مسألة الايمان والكفر موقفا فريدا ؛ فهم يحكمون على التصديق دون العمل ، ويقولون بأن الايمان لا يزيد ولا ينقص .

وهذا يخالف رأى أهل السنة ، قال البخارى فى كتاب الايمان : « وهو قول وفعل ويزيد وينقص ، قال تعالى : « ليزدادوا إيمانا مع إيمانهم » .

قال الكرمانى فى شرحه على البخارى : « قالوا الايمان يزيد وينقص ولم يقولوا الاسلام يزيد وينقص . قال : وقال سفيان بن عيينة : الايمان قول وفعل يزيد وينقص . فقال له أخوه ابراهيم : لا تقل ينقص . فغضب وقال : اسكت ياصبى بل ينقص حتى لا يبقى منه شىء » .

قال الرازى فى اعتقادات فرق المسلمين والمشركين : « وأما مذهب أهل السنة والجماعة فى هذا الباب فهو أنا نقطع بأن الله تعالى سيعفو عن بعض الفساق ، لكنا لا نقطع على شخص معين من الفساق بأن الله لا بد وأن يعفو عنه » ؟

دكتور

أحمد فؤاد الاهوانى

التخاذل

قال عبد الله بن معاوية بن جعفر :

وأنت أخى مالم تكن لى حاجة	فان عرضت أيقنت أن لا أخا ليا
فلا زال ما بينى وبينك بعدما	بلوتك فى الحاجات إلا تماديا
كلانا غنى عن أخيه حياته	ونحن إذا متنا أشد تغانيا
وعين الرضا عن كل عيب كليلة	ولكن عين السخط تبدى المساويا

ولكن هذا مذهب المسلمين الذى يكشف عنه قول النبى صلى الله عليه وسلم : « المؤمن للمؤمن كالبنيان يشد بعضه بعضا »

[١] الانتصار والرد على ابن الراوندى للخياط المعتزلى ص ١٦١ – ١٦٦

لغـــــويات

— ٢ —

٤ — هذا محمد الأكرم ، وهـذه هند الكُبْرى

عنّ لى أن أعرض لمبحث مطابقة اسم التفضيل لموصوفه . فالمعروف أنه إذا كان هذا الاسم معرّفا بأل وجب أن يوافق موصوفه فى الافراد والتثنية والجمع والتذكير والتأنيث ، فيكون مشتملا على علامات النوع والعدد . ويجرى معلمو العربية فيما يطالبون به تلاميذهم من تطبيق القواعد والتمرين فيها على هـذا ، فيقول المعلم للتلميذ مثلا : هات جملا يكون فيها اسم التفضيل من الـكرم صفة للاثنين وللاثنتين وجمع النوعين ، مع تعريف الوصف . فيقول التلميذ : رأيت الفتيين الأكرمين ، والفتاتين الكُرميين ، والفتيـة الأكارم ، والفتيات الكُرَم أوالـكرميات . ولا يحس المعلم أو التلميذ فى ذلك حرجا ، أو حاجة لتعرف أن هذه الصيغ جاءت فى اللغة وأثرت عن العرب ؛ إذ كان مما وقر فى نفوسهم أن هذا قياس وموضع اطراد ، وسنن مألوف وطريق مهيع . ولـكن المرء إذا سار فى هذا السبيل ومضى على مُضَوائه يقرعه مالم يألفه من قبل ؛ فيجد فى اللغة النهج الأقوم ، فاذا أخـذ الوصفَ منه للخطة وجد الخطة القُـومى ، ولـكنه لايجدها فى كلام الناس ، ويجد فى الـكتاب العزيز فى أوائل سورة الاسراء : « إن هـذا القرآن يهدى للتى هى أقوم » ولم يأت فيه : للقومى ، والـكلام معها وجز ، وقد جاء فى سورة طه فى حديث السحرة عن موسى وهرون عليهما الصلاة والسلام : « ويذهبا بطريقتكم المثلى » . وقال الزمخشرى فى الآية الأولى : « للتى هى أقوم : للحالة التى هى أقوم الحالات وأسدها ، أو للملة أو للطريقة » .

وقد رأيت فى الارتشاف (١) نصا فى هـذه المسألة نقله صاحب التصريح ، يجعل الأمر فى هذا مقصورا على السماع ، فلا تقول فى غير المذكر مالم يرد به سماع . وهاك نص الارتشاف « وفى المستوفى لأبى سعيد (٢) الفـرُّخان ما نصه : وأما مع الألف واللام فقد تثنى وتجمع

---

(١) هو لأبى حيان ، ضمنه ما نثره فى شرح التسهيل . وهو مخطوط فى دار الـكتب المصرية

(٢) هو أبو سعيد على بن سعيد ، كما فى التصريح فى مبحث أفعل التفضيل ، وفى البغية ٣٥٥ : أبو سعد على بن مسعود والظاهر أن كنيته أبو سعيد ، فقد ورد ذكره بهذه الـكنية فى باب النسب فى الأشمونى ففيه فى مبحث حذف الياء فى النسب إلى نحو طىء : « ودخل فيه أيضا أيم ، فيقال فيه أيمى ، وهـو مقتضى إطلاق سيبويه والنحاة . وقال أبو سعيد فى كتابه المستوفى : وتقول فى أيم أيمى » . ومما ينبغى التنبيه عليه فى هذا المقام أن صاحب التصريح قال : « قال أبو سعيد على بن سعيد فى كفاية المستوفى» وظاهر أن لفظ كفاية محرف عن كتابه . والفرخان بالفاء وإن كان فى نسخة الارتشاف بالقاف ، فهو تحريف ، وهو من أسماء الأعاجم . وكأن الأصل فيه فرخ . ويقال فيه : فروخ ، وهو أبو العجم الذين فى وسط البلاد ، وأخو إسماعيل وإسحق ، كما فى القاموس . وقد أضيفت اليه الزيادة (ان) للدلالة على النسب ، كما قالوا فى عبادان : إنها منسوبة الى عباد وهـذا من لغة أهل البصرة أن يلحقوا الألف والنون بما يريدون النسب اليه . ويراجع معجم البلدان فى المادة : عبادان .

وتؤنث ، تقول : الأفضلان والأفاضل والفضلى ، وإن كنت لا تستغنى فى الجمع والتأنيث عن اعتبار السماع ؛ فان الأشرف والأظرف ليس بمستعمل الجمع منهما والتأنيث استعمال الأفاضل والفضلى ، والأطاول والطولى من الأطول والأفضل ؛ وأيضا الأكرم والأمجد ، قد سمع منهما الأكارم والأماجد ، ولم يستعمل الكرمى والمجدى » . ويقرب من هذا النص ما جاء فى الخصائص (١ / ٣٢٨) :

« وذهب بعضهم الى أن أسعد تذكير سعدى ، ولو كان كذلك لكان حريا أن يجىء به سماع ، ولم نسمعهم قط وصفوا بسعدى » . فظاهر كلامه أن الوصف بسعدى يتوقف على سماع .

وترى أن هذا الحكم فيه حرج وضيق ، وهو لا يوانى حاجة المتكلمين ؛ فالمقامات تدعو الى وصف المؤنث والجمع باسم التفضيل المقرون بأل . والذهاب الى الوصف بالموصول بجملة فيها اسم التفضيل مفرد نكرة ، كأن يقال : هذه هند التى هى أكرم ، على حد ما أوردته من قوله تعالى : إن هذا القرآن يهدى للتى هى أقوم ، فيه أيضا كلفة ومجانبة للميسور من القول . لذلك كنت أميل الى أن يكون أمر المطابقة قياسا لا يتوقف على سماع ، لا سيما وقد كثر ما ورد عن العرب فيه المطابقة .

ووجدت فى الأمالى (١) لأبى على القالى نصا يفيد أن المطابقة قياسية عند بعض القبائل العربية ، فارتاحت نفسى لهذا ، وها هو ذا النص : « قال بعض بنى عقيل وبنى كلاب : هو الأكرم والأفضل والأجمل والأحسن والأرذل والأنذل والأسفل والألأم . وهى الكرمى والفضلى والجملى والحسنى والرذلى والنذلى والسفلى واللؤمى . وهن الرذل والنذل واللؤم » . وظاهر أن الراوى يريد أن هؤلاء يصوغون اسم التفضيل للمؤنث والجمع مقرونا باللام مع المطابقة فيما يعرض لهم . وإنما ذكر ما أورده على سبيل المثال .

٥ — اشتر أى كتاب . بع هذا بأى ثمن .

ترى هذا الاستعمال منتشرا متداولا بين الناس ، ويكثر فى عبارات المؤلفين . وإذا أردنا أن نرد أيا هذه الى ما ذكره علماء العربية من معانيها ومواقعها ونتبين حالها ، عمى علينا نبؤها ، وأشكل أمرها .

فأى تكون شرطية ؛ نحو أيما الأجلين قضيت فلا عدوان على ، وقوله : أياما تدعوا فله الأسماء الحسنى ، وتكون موصولة ؛ نحو قوله تعالى : ثم لننزعن من كل شيعة أيهم أشد على الرحمن عتيا . ومن أمثلة سيبويه فى الكتاب (٢) أيها تشاء لك . قال : « فتشاء صلة لأيها حتى

---

(١) ج ١ ص ١٥٢ (٢) ج ١ ص ٣٩٧

كل اسما ، ثم بنيت لك على أيها ، كأنك قلت : الذى تشاء لك ، فاذا أدخلت الفاء جزمت فقلت أيها تشأ فلك » . يريد سيبويه فى الوجه الأخير أن تكون أى شرطية . وتكون أى استفهامية نحو قوله تعالى فى سورة مريم : وإذا تتلى عليهم آياتنا بينات قال الذين كفروا للذين آمنوا أى الفريقين خير مقاما وأحسن نديا . ويتفرع من الاستفهامية أى التعجبية ، نحو سبحان الله ! أى رجل زيد ! وتفرع منها أيضا الدالة على الكمال ، وهى إن وقعت بعد نكرة كانت صفة ، نحو مررت بعالم أى عالم ، أو بعد معرفة كانت حالا ، نحو هذا محمد أىَّ عالم . وقال سيبويه فى الكتاب (١) : « وسألته (يعنى الخليل) عن قوله (٢) :

فأومأت إيماء خفيا لحبتر ولله عينا حبتر ! أيما فتى !

فقال أيما تكون صفة للنكرة ، وحالا للمعرفة ، وتكون استفهاما مبنيا عليها (يريد سيبويه أن تكون مبتدأ) ، ومبنية على غيرها (يريد أن تكون خبرا) . . وأيما فتى : استفهام ألا ترى أنك تقول : سبحان الله ! من هو ! وما هو ! فهذا استفهام فيه معنى التعجب » . وظاهر من كلامه أن أيما فتى فى البيت بالرفع ، وأى فيه مبتدأ محذوف الخبر ، وكذلك جعله الأعلم فى شرح الشاهد حيث يقول : « ورفعه بالابتداء والخبر محذوف ، والتقدير أى فتى هو ، وما زائدة مؤكدة » . ولكن متأخرى النحاة يروون البيت بنصب أيما على أن أيا فيه حال من حبتر ، وكأنه غرهم صدر كلام سيبويه ، ولكنه يقول بعد : وأيما فتى استفهام ، والمعنى على الرفع أبلغ وأجود ؛ إذ يكون أيما فتى جملة مؤكدة لما قبلها من المدح والتعجب من زكانة حبتر وفطنته ، وهذا يفوت بجعل أيما فتى حالا .

وقد زاد الأخفش فى أقسام أى أن تكون نكرة موصوفة ، نحو مررت بأى معجب لك .

ومن أقسامها أن تكون وصلة الى نداء ما فيه ال : نحو يأيها الانسان ما غرك بربك الكريم ! .

وبعد عرض ما تقدم أعود الى المثالين اللذين سطرتهما فى صدر المبحث لتخريج أى فيهما على أحد هذه الأقسام .

وفى هذا المقام أذكر أن أيا الموصولة يلتزم فيها جمهور النحاة أن تضاف الى معرفة . ولا

(١) ج ١ ص ٣٠٢

(٢) هو الراعى النميرى ، كان معاصرا للفرزدق وجرير ، ودخل فى المهاجاة بينهما . وهذا البيت من قصيدة يذكر فيها أن قوما نزلوا به ليلا ، وهو فى عوز وضيق ذات يد ، فلم يجد مايقريهم ، فأومأ إلى غلامه حبتر أن ينحر إحدى رواحلهم ، ففعل ، وبات القوم فى قرى طيب من ناقتهم وهم لا يدرون . حتى إذا جاء الصباح جاء راعيه بابله من المرعى ، فأعطاهم براحلتهم أخرى كريمة من ماله ، ووعدهم أخرى إذا جاء الخصب وزال كلب الشتاء .

يجيزون إضافتها الى نكرة ، وأجاز ذلك فيها ابن عصفور (١) وابن الضائع (٢) ، وهما من نحاة الأندلس الأجلاء ، فلا بأس بالجرى وراء مذهبهما ، والحطب فى حبلهما .

ونرى فى شعر المتنبيء بيتا ينصل بما نحن فيه ، وهو :

صحت السوار لأى كف بشرت ... بابن العميد وأى عبد كبرا

فأى فى هذا البيت موصول اسمى ، وقد أضيف الى نكرة ، وهذا يستأنس به لرأى ابن عصفور وابن الضائع ، وقد كان أبو الطيب من العلم بالعربية بالمكان الذى لا يجهل ، وكان فى جمهرة من النقاد وذوى البصر بأسرار العربية ، وحسبك بابن جنى وابن خالويه . وقد جعل ابن عصفور وابن الضائع من ذلك قوله تعالى : وسيعلم الذين ظلموا أى منقلب ينقلبون ، فأى موصول مضاف الى نكرة ، والمعنى عندهما : وسيعلم الذين ظلموا المنقلب الذى ينقلبونه، فأما جمهور العلماء فيجعلون أى منقلب استفهاما ، وهو معمول لقوله ينقلبون ، والجملة سدت مسد مفعولى سيعلم ، كما هو معروف .

وقد يكون من بابة بيت المتنبيء قول زهير :

بان الخليط ولم يأووا لمن تركوا ... وزودوك اشتياقا أية سلكوا

الخليط المجاورون للدار ، ولم يأووا : لم يرقوا ، وقوله زودوك اشتياقا : أى جعلوا زادك اشتياقا اليهم ، أية جهة سلكوها ؛ فأية موصول اسمى ، وهو ظرف لزودوك . وقد أضيف فى التقدير الى نكرة كما ترى ، وهذا أقرب أن يقدر أية الجهة .

وبعد ؛ فلو قيل : اشتر أى كتاب تريد أو يعرض عليك مثلا لكان كلاما صحيحا موافقا لبيت المتنبيء ، ومن قبله لكلام زهير ، فله وجه من العربية صحيح . فأما اشتر أى كتاب فليس على غرار ما أثر عنهم . فينبغى اجتناب مثل هذا ، وإن كان يمكن تخريجه على أن الصلة محذوفة أى أى كتاب تشاء مثلا ، ولكن حذف الصلة لا ينقاس .

وقد كان خطر لى أن تكون أى فى بيت المتنبيء نكرة موصوفة على حد مايرى الأخفش ، وعلى ذلك يخرج نحو اشتر أى كتاب على حذف الصفة ، وهو كثير مطرد بخلاف حذف الصلة ، ولكن ثنانى عن هذا الخاطر أن النكرة الموصوفة عند الأخفش لا تضاف ، إذ كانت كما التى توصف ، كما تفيده عبارة الرضى فى مبحث الموصول من شرحه على الكافية ، وهذا القسم يجب استثناؤه من قولهم إن أيا ملازمة للاضافة لفظا أو تقديرا . والله أعلم؟

محمد على النجار

(١) هو أبو الحسن على بن مؤمن الاشبيلى ، مات سنة ٦٩٣ هـ

(٢) هو على بن محمد ، مات سنة ٦٨٠ هـ

مجلس رسول الله

حينما نستعرض صورة مجالسنا واجتماعاتنا نجد بها من العيوب والنقائص الشيء الكثير ، فمجالس الزملاء والإخوان عندنا صاخبة لاعبة ، يستباح فيها من التبذل والفحش ماقد تعلمون ، ومجالس الأسر فاترة لاغبة ، تسودها عادات دخيلة غريبة ، والجالسون الى دروس العلم أو خطب الوعظ يجلسون بأشباحهم دون أرواحهم ، وبذواتهم دون قلوبهم ، وقد يتكلم بعضهم مع جاره فى خصوصياته وشئونه الدنيوية ، بصفة تدل على الاستهتار ، وتعوق غيره عن متابعة ما يقول الواعظ أو المحاضر ، ولعلنا لم ننس بعد أننا نشاهد أناسا يلغطون بمختلف الأحاديث والنوادر عند تلاوة القرآن فى المحافل والمآتم وغيرها . . . وناهيكم بما يحدث فى مجالس النوادى والجمعيات من الضجيج والعجيج وسوء النظام ؛ كل واحد يريد أن يعلو صوته على أصوات الجميع ، وكل يريد أن ينتصر لفكرته ولو كانت ضلالا فى ضلال ؛ وقد يتكلم عشرة من الحاضرين فى وقت واحد ، بينما لايستمع اليهم إلا واحد أو اثنان . الى غير ذلك من مظاهر الاختلال .

وتلك أحوال سيئة ، ومظاهر قبيحة ، من الواجب أن ننكر عليها بالمحاربة والاستئصال .

ولعله من الخير لنا فى هذا المقام أن نعرف كيف كان ينعقد مجلس رسول الله صلوات الله وسلامه عليه ، وماذا كان يراعى فيه من الأخلاق والآداب ، وكيف كانت تسيطر عليه الحكمة والهيبة والهدوء والوقار ، عسى أن يكون فيها بلاغ وذكرى لقوم يعقلون .

لقد كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يختار أن يجعل مجلسه فى مكان ، ويرجح أنه مابين المنبر وحجرة عائشة رضى الله عنها ، وهو المعروف باسم « الروضة الشريفة »

فكان رسول الله يفيض هنالك مع صحابته فى شئون الدين والدنيا ، ويرشدهم إلى سبل الكمال والفلاح !

فكان إذا انتهى من صلاة الفجر جلس اليهم ونصحهم بما يفتح الله به عليه ، حتى تبدو تباشير الصباح ، ويدنو وقت العمل ، فينفض المجلس ، ويتوجه كل إلى سبيله .

وكثيراً ما كان يعقد مجلسه فى غير ذلك الوقت ضاربا بذلك المثل فى مجاراة الحوادث والتمشى مع الظروف !

وكان الصحابة يجلسون إلى رسول الله حلقة بعد حلقة دون أن يزاحم أحد أحداً ، وكانوا يهمون بالوقوف إجلالا له عند حضوره فيمنعهم ، كما روى أبو أمامة ،

قال : « خرج علينا رسول الله فقمنا له ، فقال : لا تقوموا كما يقوم الأعاجم يعظم بعضهم

بعضا » (١) . فكان يجلس صلى الله عليه وسلم مختلطا بهم ، ثم يأخذ فى تطهير أرواحهم وتزكية نفوسهم بما آتاه الله من جوامع الكلم ، وأمده من معجز التنزيل . فكان لا يميز نفسه عن صحابته بشىء ولا يتكبر عليهم . كان يستمع لكل إنسان ، ويجيب كل سائل ، حتى لقد جاء فى حديث هند بن أبى هالة : كان رسول الله يعطى كل واحد من جلسائه نصيبه ، حتى لا يحسب أحد أن أحدا أكرم عليه منه ! . . بل كان يقدم الفقراء على الأغنياء ، ويكرم المستضعفين قبل الأقوياء .

أما ما كان يلقى فى هذا المجلس من الغرر والدرر ، فذلك شىء لايحيط به بيان ، ولا ينال وصفَه لسان ، فحدث ما شئت عن آيات التقويم والتوجيه ، والنصح والإرشاد ، والتربية والتعليم ، والفصل فى الخصومات ، والقضاء فى الحادثات والمشكلات ، واستقبال الوفود ، وإعداد الخطط والمناهج للسلم والحرب؛ ثم هو بعد ذلك لا يقتصر على روح المحافظة والجد ، بل كان يشتمل أحيانا على جانب من الطرف والملح ، والدعابة البريئة والقصص المتنوعة التى لاتنال من دين أو مروءة ، والتى لا تخرج القوم عن وقارهم وحسن استماعهم وجميل أدبهم ، فكثيرا ما أنشد الشعر فى مجلس رسول الله وضربت الأمثال ورويت نوادر الأخبار ، حتى لقد روى الترمذى عن جابر بن سمرة قال : جالست رسول الله أكثر من مائة مرة ، وكان أصحابه يتناشدون الشعر ، ويتذاكرون أشياء من أمر الجاهلية وهو ساكت ، وربما تبسم معهم ! .

أما آداب الصحابة فى هذه المجالس فمسك يتضوع ، وزهر ينفح . منها أنهم كانوا يجلسون صامتين خاشعين لايتكلمون ولا يهمسون ولا يعرضون ولا يفكرون فى شىء غير مايسمعون، فقد روى أصحاب السنن عن أسامة بن شريك أن رسول الله إذا تكلم أطرق جلساؤه كأنما على رءوسهم الطير ؛ أى فى حالة السكون التام ، لأن الطائر ينفر من أقل حركة تصدر ؛ وكانوا إذا أرادوا مخاطبته خفضوا معه أصواتهم إجلالا لمقامه ومجلسه .

فإذا ما رأوا رجلا مقبلا عليهم احتفوا به ووسعوا له فى المكان حتى يجلس مستريحا مكرما ، لأن الله أمرهم بذلك فقال : « يأيها الذين آمنوا إذا قيل لكم تفسحوا فى المجالس فافسحوا يفسح الله لكم » ! .

كانوا رضوان الله عليهم يسألون فى أدب ، ويتجادلون فى رفق ، ويقبلون الرأى عن يقين ،

---

(١) هناك أحاديث تدل على إباحة القيام ، والتوفيق بينها وبين أحاديث النهى عن القيام هو أن القيام منهى عنه إذا خيف منه الكبر أو النفاق ، وهو مباح إذا أريد به خالص الاحترام والتكريم والمحبة ، كما نفعل مع الوالدين والعلماء والأولياء ، وما نهاهم النبى الكامل عن القيام له إلا ليضرب المثل الأعلى فى التواضع ، صلوات الله عليه ! .

ويؤمنون بالفكرة بعد بحثها ، ويستوضحون ما أشكل عليهم بغية الوصول إلى الحق ، لا قصدا للمماراة والمغالبة ، وكانوا يغضون من أصواتهم وأبصارهم ، ويقتصدون فى كلامهم وحركاتهم ، ويعطون كل ذى حق حقه ، ويجمعون بين جمال المظهر وطهارة الروح ويقظة العقل ! .

ولم يقصر رسول الله صلوات الله وسلامه عليه مجلسه على الرجال ، بل أعطى المرأة حقها من التعليم والتهذيب ، فقد جاءت إليه النساء قائلات : يانبى الله ! غلبنا عليك الرجال ، فاجعل لنا يوما من نفسك ؛ فخصص لهن يوما يلقاهن فيه ليعظهن بما يجعلهن ربات صالحات للبيوت ، ينشئن الصغار ، ويوقدن نيران العزائم فى صدور الرجال ! .

وكان يحدث أحيانا أن يجمع الصحابة بين غذاء القلوب وغذاء البطون ، فيأكلون فى نهاية المجلس تمرا ، أو يشربون مما أحل الله ، فإن لم يوجد من ذلك شىء غادروا المجلس وقد ارتوت قلوبهم وأجسادهم بذلك الرى الصافى الذى أمد الله به نبيه وجعله شفاء ورحمة للمؤمنين ! .

هـذه أيها المسلمون هى مجالس رسول الله صلوات الله وسلامه عليه ، كان يزينها اختيار المكان والوقت المناسبين ، وحرص السامعين على حضورها مبكرين ، وتحليهم بالأدب والوقار وتعاطفهم وتوادهم وتآخيهم ، وتواضع الرئيس المحدث وتسويته بينهم ، وميلهم فى الغالب الى نافع الحديث وصالح القول ، وتجديد عزائمهم أحيانا ببرىء الطرف والدعابات .

هكذا كانت مجالسهم التى أمدتهم بالعلوم والمعارف ، وجالت بهم فى آفاق الحق والفضيلة والجمال ، فهل لنا أن نفكر فى أن نجعل مجالسنا الآن شبيهة بها ، فنحرص فيها على الصمت وحسن الاستماع واحترام الكبير ، وعدم السخرية من آراء الناس ، وعلى النافع مما يقال ، وإذا تناقشنا أن تكون مناقشتنا هادئة رزينة ، يقصد منها الوصول الى الحقيقة الناصعة التى لا مواراة فيها ولا التواء ، وأن نعلم أن هذه المجالس كلما كانت مقربة من الله رابطة بأسبابه كانت أدعى الى الحرص عليها ، والمبالغة فى احترامها وإجلالها ، لأننا باعراضنا عن مثل هذه المجالس أو تهاوننا بحقوقها نكون معرضين عن الله وكلمته ، فقد روى أن ثلاثة رجال دخلوا مسجد رسول الله صلى الله عليه وسلم وهو جالس بين صحابته يحدثهم ، أما الأول فرأى فرجة فى الحلقة فجلس فيها ، وأما الثانى فجلس خلف الناس فى حياء ، وأما الثالث فأدبر معرضا عن المجلس ، فلما انتهى النبى من كلامه قال لأصحابه : ألا أخبركم عن هؤلاء الثلاثة ؟ قالوا : نعم يارسول الله . فقال : أما الأول فأوى الى الله فآواه الله ، وأما الثانى فانه استحيا فاستحيا الله منه ، وأما الثالث فقد أعرض فأعرض الله عنه ! . . .

نعم هكذا كانت مجالسهم ، فاعتبروا يا أولى الأبصار !

أحمد الشرباصى

خريج كلية اللغة العربية

قدامة بن جعفر

مدرسة النقد الأدبي

عرض وتحليل لكتابه « نقد الشعر »

— ٧ —

نقد قدامة لمن سبقه :

من عادة الزمن أن يكيل للناس صاعا بصاع ؛ فالعين بالعين، والسن بالسن ، والجروح قصاص . وفي المثل كما تدين تدان ، وكأنما أشرعت تلك الرماح في وجه قدامة انتقاما لما فعل مع سابقيه من العلماء ، وإن كان بلفظ عف وأسلوب طاهر واتجاه صحيح وحجة واضحة . وهاك بعض ما نجده في كتابه من مآخذ على سابقيه ؛ فقد أنكر على من عاب امرأ القيس في قوله :

فمثلك حبلى قد طرقت ومرضع ... فألهيتها عن ذي تمائم محول

إذا ما بكى من خلفها انصرفت له ... بشق وتحتى شقها لم يحول

بأن معناه فاحش ، وقال « وليس فحاشة المعنى في نفسه مما يزيل جودة الشعر فيه » ص ١٥ . وهذا مبدأ عظيم في نزاهته ، وتقدير كبير للشعر من حيث هو شعر نحمده لقدامة .

كذلك أنكر على من عاب هذا الشاعر في قوله :

ولو أن ما أسعى لأدنى معيشة ... كفاني ولم أطلب قليل من المال

ولكنني أسعى لمجد مؤثل ... وقد يدرك المجد المؤثل أمثالي

ثم قوله بعد ذلك بعد أبيات :

فتملأ بيتنا أقطا وسمنا ... وحسبك من غنى شبع وري

بأن هذا تناقض . ثم أطال في الرد عليهم محاولا تصحيح معنى الشعرين ليتوافقا في المفهوم . ولكنني لا أوافق قدامة ولا مخالفيه فيما ذهبوا اليه ؛ لأن امرأ القيس قال الشعر الأول وهو لا يزال ملكا قوى الشكيمة ممتلىء القلب بالعزة والآمال العذاب وعلو الهمة ، إذ كان يطالب بثأر أبيه ويؤمل أن يتولى الملك مكانه بعد أن يقضى إربه من بني أسد ، وأما الشعر الآخر فقد قاله بعد أن فترت همته وانفض عنه أنصاره ويئس من بلوغ غايته وغدا في بؤس وشقاء حمله على الاستنجاد بقيصر الروم . فالحالتان مختلفتان فلا تناقض ولا شبهة . ومثل هذه التفرقة لا تخفى على قدامة ، ولكنه السهو ، وسبحان من جل عنه .

وفي ص ٣٤ يثور على من يعيب الغلو ويتوسع في بيان جماله ، ويرد على من عاب مهلهلا في قوله:

ولو لا الريح أسمع من بحجر صليل البيض تقرع بالذكور

وأبا نواس فى قوله :

وأخفت أهل الشرك حتى إنه لتخافك النطف التى لم تخلق

ثم يعرج على قصة نقض النابغة لحسان بن ثابت فى سوق عكاظ فى قوله :

لنا الجفنات الغر يلمعن بالضحى وأسيافنا يقطرن من نجدة دما

وذلك بعد أن يأخذ على من استساغ هذا النقد من العلماء أنهم يعيبون الغلو ثم يطالبون به حسانا . والحق أن قدامة كان موفقا تمام التوفيق فى نقده هذا ، ثم فى تحليله البيت وبيان ما فيه من جمال وصواب . وكلامه فى هذا الموضع يجب أن يقرأ كثيرا ويتأمل فيه طويلا .

وفى ص ٤٠ يقول وما أقل من يفهم أن ذلك داخل فى الأربع الخلال ! يعنى العقل والشجاعة والعدل والعفة ، وهى الصفات التى جعلها أصول المدح .

وفى ص ٧٣ يعيب بعض الناس بعدم إدراك الفرق بين النسيب والغزل .

ومما تقدم نرى أن قدامة تعرض لغيره بالنقد والتجريح ، إلا أن خلقه عافاه من تعيين الأشخاص أو النزول بالنقد عن مكانته العفة السامية ، فضلا عن أن نقداته كلها متفقة والصواب مسايرة لاتجاه العقل .

منزلة النقد فى تقدير العلماء :

وهكذا تدور المعارك بين العلماء وينتج عنها أعظم الآثار العلمية ، إذ تمحص المسائل وتحقق النظريات وتبحث القضايا « فأما الزبد فيذهب جفاء وأما ما ينفع الناس فيمكث فى الأرض » . ويجب أن يكون معلوما أن النقد ليس مما يعيب الأدباء والمفكرين والمؤلفين بل هو السبيل الأول لتخليص العلوم من شوائبها وتهذيب الفنون مما يكدرها ، بل لو نظرنا فى أفق متسع لوجدنا النقد شريعة الحياة فى شتى مظاهرها وطريق الرقى والسير بالأمم إلى أوج الحضارة وسماك السعادة ، وقد كان النقد وما زال من الأسس التى قامت عليها الحضارة الحديثة فى جميع نظمها ، حتى إن الحكومات (الديمقراطية) تعمل على خلق معارضة لها فى المجالس النيابية حتى تقتل القوانين بحثا وتقلب التشريعات على جميع الوجوه ، فتخرج من بين فرث ودم لبنا خالصا سائغا للشاربين . ويعتبر النقد الآن من أسباب الحياة الأولى للكتب العلمية والأدبية عند الغربيين ، حتى إنه توجد طبقة خاصة من النقاد لها مكانتها عند الجماهير ، وحكمها بمنزلة حكم القضاء بين المتخاصمين تعنو له الجباه وتخضع له الرقاب ، وقبل أن يخرج المؤلف كتابه الى سوق العرض يقدمه لأحد النقاد ، فأما الى نعيم وإما إلى جحيم ، فما تحمل حرارة المراجل وصمد أمام الطعن والتجريح خرج من المعركة ثابت البنيان موطد الدعائم قوى الأساس ، وإلا أضحى هشيما تذروه

الرياح . ولو نظرنا لكتاب قدامة هذا لوجدناه قد قارع الزمن وجالد المحن وأثبت أنه خليق بالبقاء حرى بالتقدير ، وكلما مرت عليه حقبة جدد لنفسه ثوبا قشيبا ، وحفظ لها من الحياة نصيبا

مآخذ حديثة على الكتاب :

وقد أخذ العصر الحديث على قدامة تعريفه للشعر ، فليس كل كلام موزون مقفى يدل على معنى يصح أن نعتبره شعرا ، وإلا عد من الشعر منظومات العلوم وأراجيز الفنون المختلفة ، لأنه لا بد أن يلاحظ فى الشعر تمثيل الشعور والتعبير عن إحساس النفس .

ولقد ثار بعض الأوربيين فى نهضتهم الحديثة على القيود المعتبرة فى الشعر ، وقام من أدبائهم من ينادى بالخروج على قيد الوزن فيه ، لأنه يجب أن لا يقيد بوزن ولا غيره ، فليس كل موزون يعد شعرا ، ولا كل مرسل يخرج عن ميدان الشعر ، بل الشعر غير ذلك ، وهو مامثل الشعور وعبر عن الاحساس ودل على معنى رقيق بلفظ رشيق . وقد وقف الأوربيون أمام هذه الدعوة موقف الحيطة فلم يسمعها إلا قليل من أدبائهم ، أما الأكثرية فلا زالت تعتبر نصف جمال الشعر فى موسيقاه ، ولا بد للموسيقى من الوزن ، أما أدباء الولايات المتحدة فقد راجت فيهم هذه الدعوة وانتشرت بين ظهرانيهم انتشار النار فى الهشيم .

وسيرا وراء التقليد الأعمى سرت هذه الضجة بالعدوى فى محيط الثقافة العربية وأخذ بعض الأدباء يدعون إليها وتبرعوا بتسمية هذا النوع الجديد بالشعر المنثور ، ثم حاولوا الترويج لمذهبهم بسند من التاريخ الأدبى ، فاحتجوا بما روى أن ابن حسان بن ثابت (وأظنه عبد الرحمن) قال لأبيه وهو صغير : رأيت زنبورا . قال صفه . قال : كأنه ملتف فى بردى حبرة ، فقال حسان وهو الشاعر العظيم : قال ابنى الشعر ورب الكعبة !

ولكن من حسن الحظ لم تجد هذه الدعوة العرجاء أذنا مصغية ، كما ماتت أخت لها من قبل أواخر أيام العباسيين .

على أن الأدباء الخبيرين اتفقوا على أنه لا بد فى الشعر من الجمال والخيال واللفظ الشعرى ، وأنه لا يكفى فيه الوزن ولا التقفية وإن كان لا بد منهما .

أما عن قدامة فيمكن أن يتحلل بأن العلوم والفنون لم تكن قد نظمت بعد ، وبأن الشعر الذى كان قبله وفى أيامه كان كله من النوع الذى يبغيه أنصار العصر الحديث . وإن لم يقبل هذا عنه فعذره الواضح أنه كان يضع أساسا جديدا ، ولذلك لا يستطيع أحد أن يقول إن قدامة أتى بكل شىء ، ففى الكتاب كثير من النقص فى بابه . وشفيعه أنه كان السلم الذى ارتقى عليه اللاحقون درجات الكمال حتى وصلوا إلى النهاية . ويكفيه فخرا أنه فتح لهم الباب ومهد الطريق ، رحمه الله وأحسن مثوبته كفاء ما أدى للعلم والعلماء من خدمات ، وما بذل فى سبيل الأدب والمعارف من تضحيات ؟

عبد السلام أبو النجا سرحان

دفاع عن علماء البلاغة

– ٣ –

ويدلنا على أن عبد القاهر لم يقصد أن يرد على الجاحظ ولا على أبى هلال ، أنه يقول فى الدلائل ص ٥٠ : «فأن قيل : فماذا دعا القدماء إلى أن قسموا الفضيلة بين المعنى واللفظ فقالوا : معنى لطيف ولفظ شريف ، وفخموا شأن اللفظ وعظموه حتى تبعهم فى ذلك من بعدهم ، وحتى قال أهل النظر : إن المعانى لا تتزايد وإنما تتزايد الألفاظ ؛ فأطلقوا كما ترى كلاما يوهم كل من يسمعه أن المزية فى حاق اللفظ ؟ قيل له : لما كانت المعانى إنما تتبين بالألفاظ وكان لاسبيل للمرتب لها والجامع شملها إلى أن يعلمك ماصنع فى ترتيبها بفكره إلا بترتيب الألفاظ فى نطقه ، تجوزوا فكنوا عن ترتيب المعانى بترتيب الألفاظ ثم بالألفاظ بحذف الترتيب ، ثم أتبعوا ذلك من الوصف والنعت ماأبان الغرض وكشف عن المراد كقولهم « لفظ متمكن » يريدون أنه بموافقة معناه لمعنى ما يليه كالشيء الحاصل فى مكان صالح يطمئن فيه ، « ولفظ قلق ناب » يريدون أنه من أجل أن معناه غير موافق لمايليه كالحاصل فى مكان لا يصلح له ، فهو لايستطيع الطمأنينة فيه ، إلى سائر ما يجيء صفة فى صفة اللفظ مما يعلم أنه مستعار من معناه ، وأنهم نحلوه إياه بسبب مضمونه ومؤداه » .

أليس هذا يكشف عن نفسية عبد القاهر ، وأنه يحسن الظن بسابقيه من العلماء فلا ينحلهم شيئا هم يتبرءون منه ، ويأبى الكاتب إلا أن يحمل عبد القاهر إنما فى تجريح العلماء والنعى عليهم ؟ ثم من ذا من العلماء يريد عبد القاهر بقوله ص ٦٣ دلائل : وقد علمت إطباق العلماء على تعظيم شأن النظم وتفخيم قدره والتنويه بذكره وإجماعهم على أن لا فضل مع عدمه ولا قدر لكلام إذا هو لم يستقم له ولو بلغ فى غرابة معناه ما بلغ وبتهم الحكم بأنه هو الذى لا تمام دونه ولا قوام إلا به وأنه القطب الذى عليه المدار والعمود الذى به الاستقلال » إن لم يكن الجاحظ وأبو هلال من أقطابهم وفى المقدمة منهم ؟

ثم ماذا ؟ يرى الأستاذ أن عبد القاهر هو صاحب نظرية النظم « وأن غرضه هو محاولة الفهم ، وليس من شك فى أن من حقنا اليوم أن نعين عبد القاهر نفسه على استيضاح ما أحسه دون أن يستطيع استبانة معالمه ، وما قرأت كتبه إلا أحسست بالشفقة تمازج إعجابى العظيم ، ومثله مثل من يتخبط فى شجاعة وسط أمواج متلاطمة ، وأكبر ظنى أننا ما كنا لنستطيع خيرا مما استطاع لولا أن تقدم الزمن وتراكم جهود العلماء قد وضعنا فى وضع خير من وضعه» .

(ثقافة عـدد ٢١٩)

الأستاذ يحس بضعف عبد القاهر فى بعض الأحيان ، فبه حاجة أن يعاونه ، وإنه لمشفق عليه مع إعجابه به ... يالله ! ! لكأنى بعبد القاهر — رحمه الله — كان يقصد أمثال هذا الكاتب حين تمثل بقول القائل :

يقولون أقوالا ولا يعلمونها ولو قيل هاتوا حققوا لم يحققوا

إذا كان عبد القاهر أمسى رهين الثرى لا يستطيع عن نفسه دفعا ، فأن له خلفا ينضح عنه ويحامى دونه ، فرفقا بالموتى أيها الأحياء !

والأستاذ يرى أن عبد القاهر فى الدلائل يكاد يصرح بأن طرق الأداء تدور مع المعانى ، فالمفاضلة تكون فى نجاح العبارة عما تريد عبارة دقيقة ، والعبارات تتنوع تبعا للدقائق التى تحرص على أدائها . ومعنى هذا أن المعنى الواحد — كما قال فلوبير — لا يمكن أن يعبر عنه إلا بعبارة واحدة هى تلك التى يجدها الكاتب الكبير ، وأما نظرية الأسرار فتقوم على افتراض طريقتين للعبارة : طريق الحقيقة وطريق المجاز (ثقافة عدد ٢١٩) . وهو يحاول بذلك أن يثبت تناقض عبد القاهر فى كتابيه ، فهو يقول فى نفس المقال : وأنا لا أريد اليوم أن أحاول التوفيق بين الكتابين فتلك مشكلة شاقة لابد من علاجها منفردة وإنما أكتفى بالاشارة إليها وهى كامنة فى التعارض المستقر بين النظريتين .

وكل منصف يرى أن عبد القاهر لم يتناقض فى كتابيه لأن موضوعات الكتابين مختلفة ، فهو فى الدلائل يبحث فى النظم وتطبيق الكلام على مقتضيات الأحوال ويربط بين ذلك وبين البلاغة ، وهذا هو الذى سماه المتأخرون بعلم المعانى . وأما أسرار البلاغة فموضوعه البحث عن الألوان المختلفة للعبارات والأساليب ، فهناك الأسلوب المجازى والاستعارى والكنائى والتشبيهى والتمثيلى وما إلى ذلك ، وهذه أشياء يجدر بمتعلم الأدب أن يعرفها قبل أن يحاول معرفة النظم وتطبيق الكلام . فعبد القاهر قصد أن يكون كتابه أسرار البلاغة كمقدمة لدلائل الاعجاز ، ولذلك أرجح أن أسرار البلاغة ألف قبل دلائل الاعجاز ، لأن روح التنظيم فى الدلائل تبدو واضحة جلية ، ولعلى ظافر منه بأحالة من الدلائل على الأسرار فى موضوع عرض له فيهما . والعجب أن الكاتب ينقل من دلائل الاعجاز قول عبد القاهر ص ٥٥ « قد أجمع الجميع على أن الكناية أبلغ من الافصاح ، والتعريض أوقع من التصريح ، وأن للاستعارة مزية وفضلا ، وأن المجاز أبدا أبلغ من الحقيقة » . ثم يعلق على ذلك فيقول : وفى الحق أن عبد القاهر لم يبلغ من العمق فى الأسرار ما بلغه فى الدلائل .

وأكبر ظنى أن الأستاذ متأثر بما قاله الدكتور طه حسين فى مقدمة نقد النثر ص ١٦ : ولذلك لم يكن عبد القاهر عندما وضع كتابه أسرار البلاغة إلا فيلسوفا يجيد شرح أرسطو والتعليق

عليه ، وإنما لنجد فى كتابه المـذكور جراثيم الطريقة التقريرية التى أودت بالبيـان العربى فى القرن السادس .

ثم ما هى تلك المحاولات الجريئة التى يراد منها جر عبدالقاهر ، رضى أم كره ، إلى ساحات العلماء الغربيين من علماء اللغات الأخرى أمثال فلوبير وغيره ؟ إن عبد القاهر ليس يشرف بأن يسلك معهم فى قرن ، وليس يتضع بأن يتميز عنهم ويتفرد ، فلعبد القاهر أدبه واتجاهه ولهؤلاء أدبهم واتجاههم . لعـل أمثال هذه المحاولات غير الجدية هى التى أكثرت من زلل الـكاتب وعثاره . الحق أن لحضرة الـكاتب مفارقات مدهشة ، فهو حـين يحرم على الناس إقحام علوم أخرى فى البيان العربى يحاول أن يوافق بين الأدب العربى والآداب الأخرى فى كل شىء ، وهى محاولة غير ناجحة فضلا عما تجره علينا من الويلات والتخبط .

وبعد ،فهذه ملاحظات عنت لى أثناء مطالعاتى لمقالات هذا الـكاتب ، ففكرت فى تسجيلها مكتوبة ، وكاد يصرفنى عن ذلك كسل وإخلاد إلى الراحة والدعة لولا رأى من أستاذنا الجليل الذى أكنى عنه ولا أصرح جريا على رأى عبد القاهر فى أن الـكناية أبلغ من التصريح برغم الأستاذ مندور وأمثاله ، جدد ذلك الرأى الثاقب من عزمى وبعث من نشاطى فأثمر ذلك الثمر ونتج ذلك النتاج . وليس يفوتنى أخيرا أن أقول : إن حظ هؤلاء الناس من الثقافة العربية وخصوصا تراث عبد القاهر الجرجانى ضئيل ، ولو أنهم قصروا كتاباتهم على ثقافتهم الأخرى لأفادوا وأنتجوا وظفروا من الناس بالتأييد ومن أنفسهم بالراحة والاطمئنان ؟

رياض هلال

معرفة الـكبر

قال الله تعالى : « سأصرف عن آياتى الذين يتـكبرون فى الأرض بغير الحق ، وإن يروا كل آية لايؤمنوا بها ، وإن يروا سبيل الرشد لايتخذوه سبيلا . وإن يروا سبيل الغى يتخذوه سبيلا ، ذلك بأنهم كذبوا بآياتنا وكانوا عنها غافلين » .

وجاء فى حديث قدسى « العظمة إزارى والكبرياء ردائى فمن نازعنى فيهما قصمته ولا أبالى »

وقال النبى صلى الله عليه وسلم : « لايدخل الجنة من كان فى قلبه مثقال ذرة من كبر » .

ونظر الحسن البصرى تاج المحـدثين إلى عبد الله بن الأهتم ، وهو يخطر فى المسجد ، فقال : انظروا الى هذا ، ليس منه عضو إلا ولله عليه نعمة ، وللشيطان فيه لعنة .

وقال سعد بن أبى وقاص فاتح بلاد فارس لابنه وهو يعظه . يا بنى إياك والـكبر ، وليكن فيما تستعين به على تركه علمك بالذى منه كنت ، والذى اليه تصير .

الجاحظ والبيان العربى

— ٥ —

٢ — ودعوة الجاحظ فى كتابه « البيان » — وفى مواضع متفرقة منه لاسيما الجزء الأول من كتابه الكبير ـ إلى مذهب أدبى جديد مستمد من عقليته وثقافته وبيئته ، هو المظهر الثانى من مظاهر شخصية الجاحظ الواضحة فى كتابه البيان والتبيين . ويمكننا إرجاع هذا المذهب الى عناصره الأولى من : سحر اللفظ وتلاؤم الحروف ، ووضوح المعنى ، وترك التكلف والتعقيد والأغراب والوحشية والسوقية ، ومراعاة المقام وإصابة الغاية ، مع الحذق والرفق والتخلص الى حبات القلوب وإصابة عيون المعانى فى سحر إيجاز ، ومع البعد عما يكره من مظاهر مذمومة فى البيان مما يتعلق بخلق البليغ وخلُقه أو طبعه وزيه ، ومع الحرص على صبغ ذلك كله بصبغة الرجل وأسلوبه وظهور شخصيته وأثره فيه ، ومع مسايرة الأديب للحركة الفكرية العامة فى بيئته ، ومع الحرص على إيثار نشاط السامعين والقراء والاحتيال عليه ، بالفكاهة الجميلة ، والاستطراد الساحر ، وبراعة الأسلوب وسحره وقوته ، وبالرواية الكثيرة لأعلام الأدب والبيان التى تلقى فى روع السامع والقارئ روح الهيبة والاعجاب بهم وبالمؤلف ، وبمناقشة الآراء التى تستحق المناقشة والنقد مما تجعل السامع والقارئ متطلعا مسايرا للمؤلف فى اتجاهاته الفكرية والأدبية ، الى غير ذلك من عناصر هذا المذهب الأدبى التى ترجع الى المعنى والأسلوب دون حرص على ترف البيان أو طلب لشتى ألوان البديع إلا اذا طلبها الطبع واستدعاها المقام . ومن الجدير بالملاحظة أن كثرة الرواية فى كتاب الجاحظ التى رآها بعض الباحثين المعاصرين من أسباب ضعف شخصيته إنما هو غرض قصد اليه الجاحظ وأراده ، ليشعر القارئ بروعة البحث ، وليدعه مؤمنا بما يوجهه المؤلف اليه من آراء وأفكار ، وليكتسب به رضاه وتقديره وإعجابه . ولا أحيلك فى فهم مذهب الجاحظ ذلك على صفحة من كتابه ، فاقرأ أى صفحة منه وعلى الأخص الجزء الأول من هذا الكتاب ، فستؤمن معى بما ذكرت .

٣ — وقد ظهر الجاحظ فى عصر شاع فيه اتجاهان أدبيان مختلفان : اتجاه يرمى الى الظهور بمظهر البداوة التقليدى فى الأداء والتعبير فيؤثر الغريب من الألفاظ والمنجهى من الأساليب متناسياً روح العصر وذوقه ، واتجاه آخر تأثر بالحياة السياسية والاجتماعية وبألوان الحضارة فى العيش والتفكير ، فمال الى رقة الأسلوب وسهولته ، مع حرص على إرضاء الطبع والذوق ؛ وشاهد الجاحظ هذه التيارات الفكرية والأدبية المنوعة وعاصرها ولكنه مال

بطبعه وذوقه الى الاتجاه الآخير ، وكتابه البيان كله دعوة الى هذا الرأى ، فهو حينا يشيد بأدب الكتاب ومذهبهم فى البيان(١٠٥ / ١) ، وحينا يكرر الدعوة الى الوضوح والافهام ومسايرة الذوق والطبع (٦٨ و ٧٣ ج ١ و ٢٠ ج ٢ و ٢٢٥ ج ٣) ، وحينا ينقد مذاهب الصنعة فى الشعر (٥٤ ، ١٥٠ ج ١ و ٢١ ، ٢٥ ، ٢٦ ج ٢) وحينا يدعو الى ترك التكلف والتعقيد والتقعير وإيثار الأساليب السمحة الكريمة الساحرة (٨٩ ، ١٠٥ ، ١١٠ ج ١ و ٢٠ ، ٢١ ج ٢ و ٢٢٤ ج ٣) .

٤ — وتكلم الجاحظ عرضا على ألوان كثيرة من البيان، وحلل كثيرا من أساليبه البيانية :

ا — ذكر البديع ، حينما ذكر بعض مثله وأساليبه ، ورأى أنه مقصور على العرب ، ومن أجله فاقت لغتهم كل لغة ، وذكر كثيرا من الشعراء الذين أكثروا منه فى شعرهم ، ورأى أنه لم يكن فى المولدين أصوب بديعا من بشار وابن هرمة (٢٤٢ر٣ ، ٥٤ر٥٥ر١) .

ب — وتكلم على ألوان من البيان من سجع ومزدوج وقصيد وأرجاز (١٦ر٣) ؛ فأما السجع فقد تكلم عليه الجاحظ بتفصيل وذكر آراء رجال البيان فيه وآثر المطبوع منه (١٩٤ و ١٩٥ ج ١) وأما المزدوج من الكلام فقد ذكر له مثلا فى باب صغير عقده له (٩٦ر٢) ومن مثله التى ذكرها الحديث : « اللهم علمه الكتاب والحساب وقه العذاب » . وقول مالك بن الأخطل فى الشاعرين « الفرزدق وجرير » : جرير يغرف من بحر والفرزدق ينحت من صخر .

ج ـ تكلم على الاستعارة وعرفها حين ساقه الكلام الى ذكر مثل من مثلها ، ورآها تسمية الشيء باسم غيره إذا قام مقامه (١١٥ و١١٦ ج ١ بيان) ، وأرجع بعض الأساليب الى الاستعارة (راجع ١٩٢/١)

د ـ وذكر التفصيل والتقسيم حين مر بأسلوبين من أساليبهما (١/١٧٠ ، ٩١ و ٢/٩٢)

هـ ـ وتكلم على الاستطراد وبلاغته وآثره فى التأليف والكتابة (١/١٣٨ ، ٣/١٠٥)

و ـ وذكر كثيرا من مثل الكناية وحللها (١/١٨٠ ، ٧١ ، ٨٥ ، ٢٨ ، ٢٩ ، ٣١ ج ٣) ، كما ذكر كثيرا من الأمثال التى ضرب بها العرب المثل (٨٦ ، ٨٨ ، ١١٤ ، ١٨٣ ج ١

ز ـ وتكلم على جودة الابتداء ، وجودة القطع والقافية (أى حسن خاتمة الكلام والشعر) (٨٩ و ٩٠ و٩١ و٩٢ و١٥٥ ج ١)

ح ـ وعقد الجاحظ بابا قال فيه : ويذكرون الكلام الموزون ويمدحون به ويفضلون إصابة المقدار ، وذكر كثيرا من مثله ، وهذا هو باب الاحتراس الذى ذكره البيانيون

ط ـ وحلل الجاحظ كثيرا من الأساليب البيانية البليغة (راجع ١٦٣ ، ١١٥ ، ١١٦ ج ١ و٢٠١ ج ٢) تحليلا بيانيا احتذى حذوه فيه علماء البيان ؛ وذكر مثلا رائعة للتشبيه (٢/٢٢٩)

وأشار اليه فى الجزء الثالث (ص ٢٤٣) ؛ وعقد الجاحظ فصلا من فصول كتابه عنونه بباب اللغز فى الجواب (١١٦/ ٢) ؛ والمذهب الكلامى نوع من البديع كان الجاحظ أول من لقبه به (راجع « البديع » لابن المعتز ، ٧٦/ ٢ العمدة) ؛ والجاحظ جد خبير بمذهب الايجاز وكثير الدعوة والاشارة اليه (٨١ و ٨٦ و ١١٤ و ١٥٢ و ١٨٧ و ١٩٨ ج ٢) ؛ وأشار الجاحظ الى أسلوب القلب (١٨٠ ج ١) ، والى سواه من الأساليب التى يعنى بها علماء البلاغة .

وبعد فتلك آراء الجاحظ البيانية الخاصة به ، وهى وإن كانت دراسات موجزة مفرقة إلا أنها على كل حال ذات أثر كبير فى نشأة البيان ووضع أسسه الأولى وهى التى أوحت الى كثير من رجال البيان فى القديم والحديث أن يعدوا الجاحظ الواضع الأول لعلم البيان العربى ؛ ومن الخطأ أن نرى أن ما وصل اليه الجاحظ وما جمعه من آراء فى البيان لم يكن لها الأثر فى إيجاد بيان عربى تام التكوين كما حاول أن يبرر ذلك بعض المعاصرين ، كما أن من الخطأ ــ بعد ما بسطناه ــ أن نرى أن البيان العربى حتى عصر الجاحظ كان قاصرا على عدة أمور ضئيلة تافهة (١) .

نعم إن ذلك ليس خطأ فحسب ، ولكنه ظلم « لبيان » الجاحظ ليس بعده من ظلم ، وهو نتيجة دراسة عاجلة خاطفة ، أو هو ادعاء وغرور على حساب الجاحظ كما صنع بديع الزمان من قبل .

وبعد فنحن لاننكر ما بين بيان الجاحظ وبيان عبد القاهر مثلا من فروق ، ولا نجهل أن الأول بيان أدبى إجمالى والثانى بيان علمى تحليلى ، وأن الأول يحل بعض مشكلات البيان التى دعت الضرورة العقلية والاجتماعية الى إثارتها فى عصر الجاحظ من حيث جهد الثانى فى حل جميع مشكلات البيان لأن القرن الخامس الهجرى جعل حلها ضرورة دينية واجتماعية لازمة حين عمت اللكنة واللحن وجهل الناس مناهج العرب فى الأداء والبيان .

إنما نخالف من يتصدى لانكار قيمة هذه الأصول التى وضعها الجاحظ وتشويهها والغض منها ، ونرى فيها صورة قوية واضحة للبيان إذ ذاك ، تدل على ما لصاحبها من أثر فى توجيهه وفى إثارة بحوثه ، ونرى معها الفروق بين مذاهب البيان التى رسمها لنا الجاحظ والمذاهب الأخرى التى رسمتها لنا مدرسة السكاكى المظلمة .

وأخيرا أوجه شكرى الى أستاذنا الكبير الشيخ محمد عرفة الذى سمح بالقاء هذا البحث فى دروس البلاغة بتخصص الأستاذية بكلية اللغة وناقشه ونقده ، والى صاحب العزة الأستاذ الكبير مدير مجلة الأزهر على أن آثره بالعناية والنشر ، وبالله التوفيق .

محمد عبد المنعم خفاجى

(١) راجع ص ٩ وما بعدها مقدمة نقد النثر .

بسم الله الرحمن الرحيم

السيرة المحمدية

تحت ضوء العلم والفلسفة

(الحكمة) التى حلى الاسلام بها أتباعه وقاية لهم من الزيغ عن سبيل الحق

بينا فى بضعة الفصول التى تقدمت ، الأصولَ التى أقام الاسلام جماعته عليها ، وقد تبين منها القارئ العلل الحقيقية للقوة الخارقة للعادة للبنية الاسلامية . فاستطاعت جماعته أن تقوم وسط المحللات التى كانت مسلطة عليها من كل جانب ، وأن تحدث فى العالم حدثا ضخماً غيَّر الخريطة الأرضية ، وأوجد روحا من الاصلاح الاجتماعى العام ، شعرت به كل أمة حتى أبعدها عن المجال الذى صدرت منه .

هذه حركة يجب أن لا تعزب عن بال أحد ، لأنها المعجزة الخالدة لهذا الدين ، والحكمة من إنزاله ؛ ولأن مبادئ هذا الدين ومراميه البعيدة لم تبلغ بعد غاياتها العالمية : « سنريهم آياتنا فى الآفاق وفى أنفسهم حتى يتبين لهم أنه الحق ، أو لم يكف بربك أنه على كل شئ شهيد؟ » .

وقد حلى الاسلام ذويه مع ما بيناه من التوجيهات الالهية ، التى تأدت إلى أكمل حالات الوجود ، (بحكمة) ، أى بمذهب عقلى ، يقيهم شر التورط فى فلسفات عقيمة تؤدى إلى ضلالات بعيدة ، وتدلهم على المحال والممكن من مواضيع النظر والاستنتاج والاستدلال ، حتى لا يصرفوا قواهم العقلية فى أعقاب مطالب ليس وراءها فائدة عملية لهم ، بلهَ ما تجلبه عليهم من كثرة القيل والقال ، والصرف عن سبيل الحياة الصحيحة .

وقد كان من آثار هذه الحكمة عليهم أن أشاحوا بوجوههم عن الفلسفة اليونانية الكلامية ، وتأثموا من الاشتغال بها ، ولم يشجعوا من تطرف منهم للأخذ عنها ، واكتفوا هم باقتباس الناحية العملية من تراث الأوائل ، كعلوم الطبيعة والكيمياء والرياضيات والطب والفلك ، فكان لهم فيها جولات بعيدة أدتهم إلى ثمرات لا تزال موضع إعجاب العلماء إلى اليوم ، بنى عليها الأوربيون رقيهم المادى الذى أوصلهم إلى ما هم عليه .

اتهم كثير من فلاسفة أوروبا المسلمين بأنهم لم يشجعوا الفلسفة اليونانية ولم يأبهوا لها ،

بل عادوها وعاكسوها ، يتذرعون بذلك إلى اتهامهم بقصر النظر ، ويخيل للذين يزاولون الفلسفة من المسلمين أن هـذه التهم تشين آباءهم الأولين ، فيجهدون أنفسهم فى التدليل على أنهم اشتغلوا بالفلسفة اليونانية ، ويستشهدون بأقوال رجال يعدون على الأصابع ، ويرددون أسماءهم فى كل كلام لهم عن الفلسفة ، دفعاً لتهمة عدم اشتغال المسلمين بالفلسفة اليونانية ، وبالصد عنها ! .

ويغيب عنهم أنهم مهما أسرفوا فى التدليـل على اشتغال المسلمين بالفلسفة اليونانية ، فلن يستطيعوا أن يثبتوا أنهم قابلوا تلك الفلسفة بصدر رحب ، وأنهم لم يتهموا أشياعها بالزيغ عن الدين .

والذى نريد أن نثبته هنا بالأدلة القاطعة ، أن المسلمين ما كانوا ليقفوا من الفلسفة اليونانية هذا الموقف العدائى ، إلا لأنه كانت لهم فلسفة أرقى منها بما لا يقدر ، هى (الحـكمة) التى أوتوها فى كتابهم السماوى ؛ وهـذا التفوق البالغ هو الذى نريد أن نبينه هنا بالأدلة القاطعة ، وهذا هو السبيل الذى كان يجب أن تقابل به تهمة الفلاسفة الأوربيين للمسلمين فى مناوأتهم للفلسفة اليونانية . إذا كنا فعلنا ذلك كنا أثبتنا للمسلمين عذرا معقولا فى موقفهم من تلك الفلسفة ، وكشفنا لهم عن ناحية من الاسلام توجب الاعجاب والدهش معا ، من احتواء كتابنا على أصول فلسفية لم يظهر لها وجود إلا فى العصور الأخيرة .

ونحن عارضون على القراء الأصول الأولية التى اشتغلت بها الفلسفة اليونانية نحو خمسة وعشرين قرنا ، وشغلت بها العالم طوال تلك الآماد ، ثم ظهر بطلانها فى العهد الأخير ، وآب الناس الى ما قررته الحـكمة الاسلامية قبل نحو أربعـة عشر قرنا ، أى فى عهد كانت فيه الفلسفة اليونانية فى أوجها الأعلى .

اشتغلت الفلسفة اليونانية قبل كل شىء ، كأساس لبنائها ، بمسألة الوجود المحسوس ، وعلة نشوئه ، وبمسألة الـكائنات وحدوثها ، وبمسألة الروح ومصدرها ومصيرها ، وبمسألة الانسانية وآدابها الخ ، وكان اعتمادها فى كل هذا على الفكر والتأمل ، وناهيك بقصورهما فى عهد الطفولة البشرية ، ودائرة المجاهيل الـكونية ، فجاءت الفلسفة مناسبة لهذه الحالة من القصور لامحالة ، ولا عاب على أهلها من هذه الناحية ، لو كانوا أدركوا عجزهم عن الوصول للحقائق ، واعترفوا به ، ولم يتعصب كل فريق منهم لرأيه ويعتبره حقا مطلقا . وأنى لهم هذه الحـكمة العالية التى هى من حظ النضج العلمى ، والرشد الفلسفى ؟ فمن النضج العلمى التفرقة بما يمكن العقل البشرى الوصول اليه ، وما لا يمكن الوصول اليه ، وما يجب أن يكون عليه أسلوب البحث الذى يؤمن معه الخطأ ، وقد كان أسلوبهم المنطق ، وهو أداة لا يجوز استعمالها فى غير المعقولات ، أما فى الـكونيات فلا يجوز استعمالها إلا حيث تكون المسلمات مقطوعا بصحتها ، صحة لا يتطرق

اليها الشك ، وأين هذا مما تخوض فيه الفلسفة من قدم المادة أو حدوثها ، ومن بساطتها أو تركبها ، ومن القوى العالمية وحدودها ، ومن ومن الى ما لا يحصى من المجهولات الكونية ؟

إذا كان الأمر كذلك فيكون الاشتغال بالفلسفة فى ناحيتها النظرية ، وخاصة فى دور طفولتها، إضاعة للوقت ، وصرفا للجهود فيما لا يفيد ؛ أما فى ناحيتها العلمية العملية ، وكانت الفلسفة عند اليونانيين تطلق على الناحيتين ، فان ذلك أمر لا يجوز إغفاله ، وقد بذل المسلمون جهداً جاهدا فى الاشتغال به ، فاقتبسوا من كل الجماعات التى احتكوا بها ما كان لديها من وسائل عملية ، وثمرات تجارب مادية ، فى كل مجال من المجالات الطبيعية ؛ فأخذوا عنها ما انتهوا اليه من الحقائق الفلكية ، والطبيعية ، والكيمائية ، والطبية ، والرياضية ، وعنوا بها عناية فائقة حتى سبقوا بها أهلها ، وقاموا بتدريسها فى جامعاتهم ومعاهدهم ، وأصبحوا أئمتها الأعلام مدى قرون متوالية ، كما نقلنا ذلك عن مؤرخى الفرنجة فى هذه المجلة فى مناسبات جمة .

يقول قائل : إن الامم التى يكمل تركيبها الاجتماعى ، وتتجه نحو الترقى الأدبى لا يمكن أن تستغنى عن الفلسفة ، ولو صح ذلك لاستغنت عنها أوروبا الثرية بمعارفها الطبيعية اليقينية.

نقول هذا صحيح ، وقد كان للمسلمين فلسفة هى المشار اليها فى كتابهم بكلمة (الحكمة)، وهى أرقى من الفلسفة اليونانية بما لا يقدر ، وتتفق والفلسفة الوضعية التى هى أرقى وأصدق من جميع الفلسفات العصرية فى أصولها الأولية .

أما وقد انتهينا الى هذا الحد فيحسن بنا أن ندلل على أن الحكمة القرآنية أرقى من الفلسفة اليونانية ، وأنه لهذا السبب لم ير المسلمون الأولون أن يستبدلوا بها أية فلسفة بشرية .

من أصول الحكمة الاسلامية قوله تعالى : « ولا تقف ما ليس لك به علم ، إن السمع والبصر والفؤاد كل أولئك كان عنه مسؤلا » أى لا تتبع كل ما يقال لك مما ليس لديك عنه علم يقينى ، لأن الإنسان يسأل يوم الحساب عما تلقاه سمعه وأدركه بصره ووعاه قلبه من المدركات غير المحققة ، التى قد تجر الى معتقدات ضالة ، أو جهالات ضارة ، وقد أمر الاسلام أهله بمطالبة كل صاحب قول بالدليل عليه ، لقوله تعالى: «قل هاتوا برهانكم إن كنتم صادقين» ، وكشف عن السبب فى هذا التدقيق الشديد بقوله : « إن يتبعون إلا الظن وإن الظن لا يغنى من الحق شيئا » .

فشرط الحكمة الاسلامية ، أن لا يأخذ الانسان بالمقررات الظنية ، قبل أن تثبت ثبوتا لا يتطرق اليه الشك ، وهى فى هذا الأصل الأولى توافق الفلسفة الوضعية Positivisme ، وهى أحدث الفلسفات نشوءا ، وأعمها سلطانا على العقول ؛ فقد تعبت الانسانية من الفلسفات الظنية ، وأنفت أن تنقض فى كل جيل ما أبرمته ودانت له فى الجيل الذى قبله ؛ فضلا عن أنه كثيرا ما أدت الظنيات الى بناء أحكام خيالية ، وطوحت بأهلها الى مناح شتى من الخلافات،

وفتحت لهم باحات المجادلات الكلامية على غير طائل ؛ بل ضاعت معها كرامة الفلسفة التى لها فى قلوب البشر مكانة رفيعة . فالفيلسوف لا يشينه أن يقول إذا سئل عن مجهول : لاأدرى ، ولكن يشينه أن يخبط فى المجهولات خبط العشواء ، وأن يتلمس لكل معلول علة ظنية تتكشف بعد أمد قصير عن جهل فاضح ، وقصور شائن .

هذا رأى الفلسفة الوضعية التى أساسها الدليل المحسوس ، الذى لا ينقض فى أى عهد من العهود المستقبلة ، وهو بعينه أساس الحكمة الاسلامية . «يثبت الله الذين آمنوا بالقول الثابت فى الحياة الدنيا وفى الآخرة» .

ماذا كانت الفلسفة على عهد نزول الاسلام ؟ كانت حشوا رثا من أقاويل فلاسفة اليونان فى قدم المادة وكيفية تطورها ، وفى القوى العالمية وآثارها فى الكائنات ، وفى الأجرام السماوية وحركاتها الخ . كل هذه المعارف كانت مبنية على خيالات لا حقيقة لها ، سيتضح مما ننقله عنها أنها كانت غائرة الأصول فى السذاجة العقلية .

أراد الفيلسوف (طاليس) المولود سنة (٦٣٦) أو (٦٣٩) قبل الميلاد ، بعد أن زعم أن المادة أزلية لاأول لوجودها ، أن يوضح على أية حالة كانت موجودة ، فقال إن المادة الأولية هى الماء فبتكاثفه وجدت الأرض ، وبتمدده وجد الهواء والنار . وأنت تعلم اليوم مبلغ هذا القول من البعد عن الحقيقة ، والى أى حد هو عريق فى السذاجة والجهل . فالماء مؤلف من عنصرين غازيين أحدهما دعى أوكسيجين والآخر دعى أيدروجين ، ولو تكملت وسائلنا المحللة لأمكن تحليل كل من الأوكسيجين والايدروجين الى عناصر ألطف منهما .

ولو كانت الحالة وقفت عند هذه الحد لقلنا جهل يعذر فيه أهله ، أو كما يقال اليوم رأى افترض مؤقتا حتى يثبت غيره ، ولكن تتابع الفلاسفة بعده وارتأى كل منهم رأيا خاصا به ، كأن المسألة كانت تسابقا فى التخيلات ، وتباريا فى الظنيات .

فجاء الفيلسوف (اناكزماندر) المولود سنة (٦١٠) قبل الميلاد فنقض رأى سلفه وقال : ليس الماء هو المادة الأولية ، ولكن أصل كل شىء هى اللانهاية المطلقة ، أى الحالة غير المحدودة التى يخرج منها ويعود اليها كل كائن مقودا بحركة أزلية . وكان يرى أن الكواكب آلهة سماوية ، تدبر أمر الكون وتصرفه كما تشاء . وهذا كلام متغلغل فى عالم الخيال ؛ فان اللانهاية الخالية من الموجودات لا يعقل أن تولد شيئاً من الأشياء . ومن أين جاءه أن تلك الأجرام السماوية آلهة علوية ، وقد علمت اليوم أنها إن كانت نجوما فهى أجرام فى حالة احتراق مثلها كمثل الشمس ؛ وإن كانت كواكب فهى أجرام أرضية تكتسبها من لألاء الشموس التى تكتنفها فى تلك اللانهاية . (للكلام بقية)

محمد فريد وجدى



٢ — إبطال مزاعم الجاهلية

عن أبى هريرة رضى الله عنه يقول : قال رسول الله صلى الله عليه وسلم : « لا عدوى ، ولا طِيرة ، ولا هامَة ، ولا صَفَر . وفرّ من المجذوم كما تفر من الأسد » . رواه الشيخان .

ضـلالة التطير

قدمنا القول فى العدوى ، وعقيدة الجاهليين فيها ؛ ووفقنا بين الأحاديث التى تثبتها ، والأحاديث التى تنفيها . وها نحن أولاء ، بعون الله وتوفيقه ، نقفى على أثرها بالطيرة ، سالكين نهجنا السابق فى قرينتها .

أشرنا الى أن العرب كانوا يعتمدون فى مهامهم على الطير ، فاذا خرج أحدهم لأمر فرآه قد طار يمنة تيمن به ومضى ، وإن طار يسرة تشاءم به ورجع . وكانوا يسمون الأول «السانح» وفسره أهل اللغة بأنه : ماولاك ميامنه فمر عن يسارك الى يمينك ؛ ويسمون الثانى « البارح » وفسروه بأنه : ما ولاك مياسره فمر عن يمينك الى يسارك . وأحيانا كانوا يثيرون الطير ، والوحش ، والظباء من وُكناتها (١) ؛ لينظروا ما تأخذ فى سيرها ، فيعتمدوا عليه .

أشد ما يتطيرون به :

وأكثر ما كانوا يتشاءمون به ؛ الغراب حتى لقد ضربوه مثلا فى الشؤم ، فقالوا : أشأم من غراب البين ؛ لأنه إذا بان أهل الدار للنجعة وطلب الكلأ فى موضعه ، وقع الغراب فى موضع بيوتهم يتلمس ويتقمم فتشاءموا به ؛ إذ كان لا يعترى منازلهم إلا إذا بانوا ، فسموه غراب البين . ومن أجل تشاؤمهم به اشتقوا من اسمه ، الغربة ، والاغتراب ، والغريب ، وليس فى الأرض طير ، ولا وحش ، ولا شىء مما يتطيرون به إلا والغراب عندهم أنكد منه .

ولا يعنينا هنا تفصيل ما كانوا يتشاءمون به ، ولا بيان مذاهبهم فى التشاؤم واختلافهم فيه ، فكتب التاريخ والأدب حافلة بذلك كله ؛ وإنما الذى يعنينا أن نتأمل مليا فى ضلالات الانسان وجهله ، وسخافاته وظلمه ، وأنه لو ترك وشأنه ، دون رسـول يهديه ، أو شريعة

---

[١] الوكنة : اسم لكل وكر وعش .

تحميه ، لكان شرا لايحتمل وبلاء لايطاق ! ماذا أغنى عنه عقله وتفكيره ، أو قانونه وتدبيره وهو أسير تلك الخرافات الضالة ، وسجين تلك الظلمات الحالكة ؟ تالله إن الوحوش فى مضاربها والطيور فى مساربها ، خير من هـذا الانسان الذى جنى على عقله وكرامته ؛ إذ أخضع عنقه لسلطان الأباطيل والأوهام ، وغله راضيا بأغلال الشرك والآثام .

وإذا كانت لهم شبهة فى تأثير الاختلاط وانتقال المرض به ، فما شبهتهم فى الطيرة وتعليق الأمور عليها ؟ إن الاختـلاط ، كما أسلفنا ، من الأسباب العادية التى جرت عادة الله تعالى أن يربط بها مسبباتها . والضرر إنما جاء من قبل التغالى فيها ونسبة التأثير اليها . وأما الطيرة فلا علاقة بينها بتة وبين نجاح الأمور أو خيبتها . وما تراءى من ذلك أو صادف فهو من تزيين الشيطان أو إغرائه . والشؤم عند التشاؤم . ويدل لهذا ما أخرجه ابن حبان فى صحيحه « لا طيرة ، والطيرة على من تطير » . وقد يقع هذا عقوبة من الله تعالى أو ابتلاء منه . والمؤمن عرضة لبلاء دائم ، فليسأل الله دائما العفو والعافية .

وجملة القـول أنه ليس فى سنوح الطـير ولا بروحها ولا فى شىء مما يتطيرون به البتة ، دلالة ما على ما يقولون من أمر ، وإنما هو عناد الانسان وجهله ، وولعه بنسيان الحسنات وإحصاء السيئات . وعسى أن يكره شيئا وهو خير له ، وعسى أن يحب شيئا وهو شر له . وفيما قص الله تعالى من قصص المشركين أنهم إذا جاءتهم الحسنة فرحوا بها وإن تصبهم سيئة يطيروا برسلهم ، وينسوا أن ما أصابهم فبما كسبت أيديهم .

بلاء الطـيرة وسر النهى عنها :

وليست الطيرة شعبة من الشرك والضلال فحسب ، ولـكنها علاوة على ذلك عذاب للنفوس أليم ، وهم مقعد لها مقيم ، ومفسدة للعقول والأعمال ، ومضيعة للمصالح والآمال . فما من ساعة تمر ، دون أن يرى الانسان فيها ويسمع ما يجـوز أن يكون داعية من دواعى التطير ؛ فاذا تشاغل بذلك وتشاءم ، فما أنكد عيشه ، وما أمرّ حياته !

لهذا قضى النبى صلى الله عليه وسلم على الطيرة قضاء مبرما ، وأبطلها بالأسلوب الذى أبطل به العدوى ، وقصد من نفيها ، وإن كانت معروفة عند الأئمين ، نفى سببيتها ، فضلا عن تأثيرها والاعتماد عليها .

ليس العـرب بدعا فى التشاؤم :

ومن الانصاف أن نقرر أنه ليس العرب فى التشاؤم نسيج وحدهم ، بل لا تـكاد تخلو أمة ولا بلدة فى مشارق الأرض ومغاربها من التشاؤم ، وإن اختلفت فى أنواعه وصفاته . هؤلاء العجم ينقل عنهم أنهم يتشاءمون بالصبى يذهب الى المعلم بالغداة ، ويتيمنون به راجعا من عنده

الى منزله . ويتشاءمون بالشقاء على ظهره قربة مملوءة مشدودة ، وبالحمال المثقل بالحمل ، وبالدابة الموقرة ، ويتيمنون بعكس ذلك . ومن الناس من يخالفهم فى هذا كله . ومن الناس من يتشاءم بعدد خاص ، أو بيوم معين . وقد سئل مالك رحمه الله عن الحجامة يوم السبت ويوم الأربعاء فقال لا بأس بذلك ، وليس يوم إلا وقد احتجمت فيه ولا أكره شيئا من هذا حجامة ولا طلاء ولا نكاحا ولا سفرا فى شىء من الأيام . وضلالات الشؤم والمتشائمين ، فى العصور الخوالى ، بل فى عصر المدنية والنور ــ كما يقولون ــ أكثر من أن تحصى (١) .

على أنه كان من عقلاء الجاهلية وحكمائهم من ينكر التطير ويتمدح بتركه ولا يراه شيئا . وفى ذلك يقول المرقش :

ولقد غــدوت وكنت لا أغدو على واق وحاتم (٢)
فاذا الأشائم كالأيا من ، والأيامن كالأشائم

وقال آخر :

تعلم أنه لا طـير إلا على متطـير وهو الثبور
بلى ، شىء يوافق بعض شىء أحايينا ، وباطله كثير

وقال ثالث :

الزجر والطير والكهان كلهم مضللون ودون الغيب أقفال

بم يدفع التطير ؟

ولما كان الاحتراز من التطير بليغ العسر والمشقة ، رفع عن الانسان ما يعتريه منه ، وما يوسوس له الشيطان فيه ، ولم يؤاخذ إلا بركونه إليه أو اعتماده عليه ؛ أخرج عبد الرزاق عن اسماعيل بن أمية عن النبى صلى الله عليه وسلم : « ثلاثة لا يسلم منهن أحد : الطيرة ، والظن ، والحسد ، فاذا تطيرت فلا ترجع ، وإذا حسدت فلا تبغ ، وإذا ظننت فلا تحقق » . وأخرج أبو داود عن عروة بن عامر قال : ذكرت الطيرة عند رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال : « أحسنها الفأل ، ولا ترد مسلما ، فاذا رأى أحدكم مايكره فليقل : اللهم لا يأتى بالحسنات إلا أنت ، ولا يدفع السيئات إلا أنت ، ولا حول ولا قوة إلا بك » . وسأل كعب الأحبار عبد الله ابن عمر : هل تتطير ؟ فقال : نعم ، قال فكيف تقول إذا تطيرت ؟ قال أقول : « اللهم لا طير إلا

(١) اقرأ طرفا طريفا منها فى شرح أحاديث « كلية اللغة » لاستاذنا العلامة عبد الحليم أحمد . وفى شرحنا هذا شذرات من بلاغته .

(٢) الواق : الصرد . وهو طائر أبقع ضخم الرأس يكون فى الشجر نصفه أبيض ونصفه أسود ، وقد تحذف ياؤه تسمية له بحكاية صوته ، والحاتم الغراب ، لأنه يحتم بالفراق على زعمهم .

طيرك ، ولا خير إلا خيرك ، ولا رب غيرك ، ولا قوة إلا بك . فقال كعب : إنه أفقه العرب والله إنها لكذلك فى التوراة (١) .

الترخيص فى الفأل :

ومما يقترن بالطيرة ويذكر معها حتى لكأنه منها « الفأل » وقد رخص فيه رسول الله صلى الله عليه وسلم ، لما له من كريم الأثر ، فى فتح باب الأمل ، والحث على الجد والعمل ، وحسن الظن بالله عز وجل . وعلى العكس من ذلك التشاؤم والعياذ بالله تعالى ؛ فانه مفتاح للشر مغلاق للخير ، مفض الى سوء الظن واضطراب العقيدة . وقد روى الشيخان عن أبى هريرة رضى الله عنه قال : قال رسول الله صلى الله عليه وسلم : « لا طيرة ، وخيرها الفأل ، قالوا وما الفأل يارسول الله ؟ قال : الكلمة الصالحة يسمعها أحدكم » وفى رواية « ويعجبنى الفأل ؛ الكلمة الحسنة » وأخرج الترمذى من حديث أنس أنه صلى الله عليه وسلم كان إذا خرج لحاجة يعجبه أن يسمع : يا نجيح يا راشد » وأخرج أبو داود أنه صلى الله عليه وسلم « كان لا يتطير من شىء وكان إذا بعث عاملا يسأل عن اسمه ، فاذا أعجبه فرح به ، وإن كره اسمه رئى كراهة ذلك فى وجهه » .

وسواء أكان الفأل ضربا من الطيرة ، مستثنى منها كالرقية بالمأثور تستثنى من غيرها ، أم لم يكن كذلك ، فان الفأل برىء من الشرك جار على مقتضى الفطرة ، موافق لما أودع الله غرائز الناس وطبائعهم من الارتياح إلى المنظر الأنيق ؛ كالخضرة الرائعة ، والماء السلسل ؛ ومن الاستبشار بالأسماء الجميلة ، كالسلام ، والنجاح ، والبشرى . ومحال أن يدخل هذا وما إليه فى حكم التطير ؛ اللهم إلا أن يقصد إليه المرء قصدا (٢)

وهنا شبهة سندحضها مع بقية المزاعم فى الجزء الآتى إن شاء الله ؟

طه محمد الساكت
المدرس بالأزهر

(١) هكذا فى «مفتاح دار السعادة» . ورواه صاحب الفتح مختصرا موقوفا على عبد الله بن عمرو بالواو ولعل هذا أرجح لانه معروف باطلاعه على التوراة .

(٢) انظر الفرقان بين الفأل والطيرة فى أواخر الجزء الثانى من « مفتاح دار السعادة » لابن القيم ، واقرأ أعاجيب من أخبارها .

ذكرى المولد الشريف

« موشحة »

أيها المشرق فى أم القرى ... سطع الكون بفيض من سناك
وادَّنى البدر خشوعا والذرى ... لجلال حل فى المهد هناك

***

رقص الطير وغنى مُوهِنا ... وهفا الزهر بأنفاس الربيع
أىُّ صفو لفَّ أعطاف الدُّنا ... فبدت فى ذلك الروح البديع
والأمانىُّ فرادى وثُنَى ... تزدهى بين الفيافى والربوع

***

لو أطاق النجم مسراك انبرى ... صاعدا يسبح فى أفق حماك
وغدا أفق الثريا فى الثرى ... مذ غدا هذا الثرى فوق السماك

***

أعيت العيسُ وعز المطلبُ ... واحتوى الركبَ طباق من ظلام
مضرٌ فيه ، وفيه يعرب ... لا أمان ، لا رجاء ، لا سلام
أظلم الشرق ، وضل المغرب ... فى خطوب من بلاياه جسام

***

أيها الحادى ترفق فى السُّرى ... وترنم ، قد تحاماك الهلاك
ولد النور الذى يهدى الورى ... فانجلى الخطب ، وأدركت مناك

***

مَن يتيمٌ تحتفى الدنيا به ... وتحييه السموات العلا ؟
خالف المألوف فى أترابه ... وأتىَ فذا كما تهوَى العلا
الهدى والبر من آدابه ... فى الصبا ، أكرم بهاتيك الحلى

***

بَشرٌ هذا المفدَّى يا تُرى ... جاءنا بالحق ، أم هذا مَلاك
من جلال وجمال صورا ... فهو للدين وللدنيا ملاك

***

هـذه فارس فى إيوانها تستشف الغيب من شرفاته
هـذه رومة فى صلبانها تقرأ الإقبال فى خلاته
هـذه مكة فى طغيانها ترهب الباهر من آياته

***

أعزل هابته آساد الشرى وطوى ظل لواه كل شاك
شقى الباغى به واستكبرا كل مولى طيب الأعراق زاك

***

حاربت مكة ما أجهلها فى عناد ، ذلك الداعى الكريم
ورعت يثرب ما أعقلها فى وفاء ، ذلك الضيف العظيم
مَن عذيرى من قريش من لها بطبيب غير راعيها عليم

***

يوم أرواها نجيعا أحمرا من قليب ما لهم منه فكاك
هتف الحق بهم وافتخرا : أى أساطين الهوى ، هذا بذاك

***

أيها البلبل غرد ، أستمع هاجت الذكرى دواعى طربى
أيها الشعر ترنم أو فدع ليس هذا من مراق أدبى
أيها الداعى الى الله اصطنع مستجيرا بحمى خير نبى

***

منتهى آماله أن يظفرا بتوليك ، ويحظى برضاك
من لمثلى يوم تنحل العرا بمجير يكشف الجلى سواك !

كلية اللغة العربية

عبد الجواد رمضان
المدرس بكلية اللغة العربية

المشكلة الفلسفية العظمى

التـألية العقـلى

— ١١ —

المظهر الفلسفى لفكرة الألوهية

ب — الإدراكات الحديثة

متابعة البحث فى براهين وجود الإله :

براهين أخرى .

يدعو الباحثون هـذه البراهين الآتية بـ « نصف التجريبية » برغم أنها كلها اجنبية عن المادة ، منتزعة مما بعد الطبيعة . وعلة ذلك أنها تستند الى ما يشبه التجربة العملية وإن كانت موضوعاتها التى تطبق فيها معنوية بحتة . وقد اقتطعت هذه البراهين كلها من فلسفة أفلاطون بعد أن أدخلت عليها تحويرات تلتئم مع روح المفكرين الذين صاغوها فى صورها الجـديدة . وقـد كان القديس أوجوستان هو المعبر المتين الذى جازت عليه هـذه البراهين الى العصور الوسطى . وهاك شيئا منها :

(١) برهان المثل الأعلى : استغل هذا البرهان فى العصور الوسطى القديس أنسلم ، وألبير الأكبر ، والقـديس توماس الأكوينى ، واسكندر الهاليسى ، وصاغه كل واحـد منهم فى عباراته الخاصة . ومؤدى هذه العبارات جميعها هو أننا نشاهد حولنا جمالا وخيرا وعظمة وسموا وعـدالة وقوة ، وأن تجاربنا تقطع بأن ما نشاهده من هـذه المعانى فى الموجودات التى تحيط بنا هو نسبى . ولا ريب أن نصيب كل كائن محس منها هو على قـدر تمثيل تلك المعانى فى هذه الموجودات ، أو هو — كما كان أفلاطون يعبر — على قدر مساهمة المحسات فى مُثُلها ، وهذا يدل على وجود مثل ذاتى أعلى لهذه المعانى كلها تحقق فيه عليا درجات الجمال والخير والعظمة والسمو والعدالة والقوة ، وهو الإله .

(٢) برهان الحقيقة الأزلية : يعتبر الأسقف بوسويه (١) أشهر الذين صاغوا هذا البرهان

---

(١) بوسويه هو كاتب فرنسى قدير وخطيب بأنق وصلت شهرة فصاحته وبلاغته الى درجة الاعتقاد بأن مما كانه قد تعدت حدود الامكان فى عصره ، وقد ولد فى ديجون فى سنة ١٦٢٧ ثم عين أسقفا لمدينة (موه) وقد جعله دفاعه الحار المفحم عن الديانة المسيحية يلقب بلقب صقر (موه) . وأخيرا توفى فى سنة ١٧٠٤ .

واستغلوه ، ومجمله أن الحقيقة الذاتية موجودة أزلا وأبدا ولو لم يوجد شيء يوصف بأنه حقيقي ، ولو لم يوجد كذلك عقل يدرك هذه الحقيقة ، بمعنى أن حقيقة المثلث هي ما ساوى مجموع زواياه زاويتين قائمتين سواء أوجد المثلث فعلا أم لم يوجد ، وسواء أوجد العقل الإنساني الذي يدرك هذا أم لم يوجد . وإذا ثبت أن هناك حقائق أزلية لا تتعلق بالمدركات الحسية ولا بمدركيها من البشر ، فقد وجب أن يكون لها متعلق ، وهذا المتعلق السامي يجب أن يكون مصدرها الذي فاضت عنه ، لأن الموجود الوحيد الجدير بأن يكون مصدرها هو الخليق بأن كان غايتها ومتعلقها (١) .

(٣) برهان فكرة الكامل واللامتناهي : ابتكر ديكارت هذا البرهان ، وهو موجود « في التأملات الثالثة » وفي القسم الرابع من « خطبة عن المنهج » .

يستخدم ديكارت في هذا البرهان مبدأ العلية الذي مجمله أن العلة والمعلول يجب أن يتلاءما ، وهي حقيقة بديهية ، لأن الشعاع العقلي الفطري يكشف لنا للوهلة الأولى أن المعلول لا يمكن أن يفوق العلة ، وأن الكامل لا يمكن أن ينشأ عن الناقص ، فاذا طبقنا هذه البداهة على أفكارنا كان من الواضح أن يكون بعضها قد نشأ من علة خارجية ، والبعض الآخر قد أنشأناه نحن ، وإذا كانت فكرة الإله هي مجمع كل لا نهائية وكل كمال ، فلا يمكن أن أكون قد أنشأتها أنا ، وأنا ذلك الناقص الذي يجهل ويرتاب ، وإلا للزم أن يفوق المعلول علته في الكمال ، وهو محال . ولا يمكن أن تكون قد أنشأتها علة خارجية ، إذ كل العلل الخارجية ناقصة ، لأنه ليس هناك مبرر لأن تمتاز علة واحدة منها بالكمال ، وكذلك لا يمكن أن تكون هذه الفكرة الإلهية هيئة مؤلفة من مزيج عدة كمالات ولا نهائيات خاصة خلقتها المخيلات الإنسانية ، إذ لو كانت كذلك لما كان لها هذه الوحدة وتلك البساطة وذلك النفور من كل تألف ، لا سيما وأن في التألف افتقارا إلى الأبعاض ، والافتقار نقص . وإذاً ، فلم يبق أن تكون هناك علة لفكرة الإله أوجدتها في عقولنا إلا الإله نفسه ، وهي فكرة فطرية لدينا ، بمعنى أنه بمجرد استيقاظ ملكة التفكير فينا نستطيع أن ندرك هذه الفكرة كحقيقة واضحة .

مناقشة وجدل :

وجه الفلاسفة الى ديكارت اعتراضات على برهانه السالف نقتطف من أهمها ما يلي :

(١) يتطلب هذا البرهان ـ كالبرهان التجردي السابق ـ أن يكون للكائن الذهني وجود

(١) قد وجه الى هذا البرهان وسالفه نفس النقد الذي وجه الى أفلاطون ، وهو أنه قد منح المعاني المصدرية كالحقيقة والخير والجمال وما شاكلها وجودا حقيقيا مستقلا لا يرضى عنه البحث الحديث ولا يسلم به .

حقيقى بمقتضاه يدرك الفكر الانسانى ذلك الكائن ، أو بعبارة أخرى : يأتى شىء من موضوع التفكير الذى هو حقيقة ذاتية مستقلة فيحل فى الفكر فيتحقق الإدراك . ومعنى هذا أن فكرة اللامتناهى مثلا تكون هى نفسها شيئا من اللامتناهى ذى الوجود الحقيقى الذاتى ، وهو رأى لا يمكن أن يقره البحث الحديث اليوم ، لأن الكائن الذهنى لم تثبت حقيقته الذاتية التى أيدها أفلاطون منذ زمن بعيد .

(٢) ليس من الممكن أن تدرك أذهاننا اللامتناهى ؛ لأن الإدراك هو استيلاء المدرك على المدرك ، ولما كان الاستيلاء حصرا ، وكان الحصر متناقضا مع اللانهاية فقد استحال وجود اللامتناهى فى أذهاننا ، وبالتالى استحال إدراكه ، وقد أظهر علم النفس الحديث أن العملية الأساسية للفكر البشرى — وهى التصور والحكم — تتوقف على صلة تتحقق بين الكائن المفكر والموضوع المدرك . ولا ريب أن هذه الصلة التى هى منشأ إدراكه إياه تحدده تحديدا ما ، وتقيده بقيود مهما قيل فيها فانها قيود ، وبدونها لا يتم رسمه فضلا عن حده المنطقى التام الذى لا يتحقق بدونه الحكم ، وهو النتيجة العملية للادراك . ولا جرم أن هذا التحديد هو حصر ولو لبعض الحيثيات ، والحصر اللامتناهى أو اللامحدود مباينة لطبيعته البعيدة عن كل نسبة . وإذاً فليس لدينا فكرة حقيقية عن اللامتناهى ، وإنما الذى فى أذهاننا عن هذا الموضوع هو تقدم فى التفكير غير متناه ، وهذا التقدم ليس إلا تعبيرا عن طبيعة الفكر البشرى المشتمل على إنتاجات متفجرة لا حصر لها ، وهذه الانتاجات هى التى تفيض لا محدوديتها على المدركات المحدودة ضرورة بفعل الادراك فتصبغها بصبغة اللامتناهى . وإذا ثبت أن عقولنا لا تملك اللامتناهى وليس لديها عنه فكرة فقد لزم أن تنهار كل البراهين المؤسسة عليه .

يخطئ الذين يعدون هذا الاعتراض محدثا بقضه وقضيضه ، إذ قد احتدم الجدل منذ القرن الرابع قبل المسيح بين الميجاريين وخصومهم حول طبيعه الادراك وهل هو استيلاء المدرك على المدرك ، وبهذا تنحصر المثل ومثال المثل فى العقول التى تدركها ، وتنفعل باستيلاء العقول عليها ، او هو انطباع المدرك فى عقل المدرك ، وهذا يستلزم ألا يدرك مثال المثل شيئا ، لأن ذاته غير صالحة للانطباع فيها ، أو هو مجرد اتصال بين المدرك والمدرك الى حد يتحقق به الادراك ، كل حسب طبيعته ، فمن جانب الأعلى اتصال تشريف وإفاضة يحققان له القدرة على الكشف ، ومن جانب الأدنى اتصال تطلع واشتياق الى تحقيق ما تسمح له به طبيعته من ذلك الكشف ، وهذا هو نهاية ما وصل اليه الأفلاطينيون وأشياعهم من الميجاريين أولا ثم من الاسكندريين أخيرا ؟ « يتبع »

الدكتور محمد غلاب
أستاذ الفلسفة بالجامعة الأزهرية



خالد بن الوليد

— ١٥ —

بطولة خالد فى حروب الردة ، قصة مالك بن نويرة :

هذه قصة من قصص التاريخ الاسلامى ، اختلفت فيها الرواية اختلافا بعيد المدى ، واضطرب حولها الحديث اضطرابا قصى الغاية ، يعسر معه على الباحث أن يجمع أطرافه فى عروة واحدة ، ومن ثم كانت هذه القصة فى صفحة التاريخ الخالدى سطرا غامضا لايتضح معناه إلا بشىء من التحقيق فى تلك الروايات المتكاثرة .

كان مالك بن نويرة سيدا من سادات بنى تميم ، ورئيس قومه بنى يربوع ، فارسا شاعرا ، مطاعا ذا مخيلة ، يلقب بالجفول ، أسلم فى وفد تميم ، وأمره النبى صلى الله عليه وسلم على صدقات قومه ، فلما ذر قرن الشيطان فى أفق الفتنة وارتدت الأعراب ومنعوا الزكاة ، كان مالك بن نويرة فيمن اضطرب أمره ، وطاش سهمه ، وكان قد جمع صدقات قومه ، فبلغته وفاة النبى صلى الله عليه وسلم ، فعدا على ما جمع ، وانتهبه وفرقه فى قومه ، فبلغ ذلك أبا بكر والمسلمين ، فعظم عليهم ، وعهد أبو بكر الى خالد بن الوليد فى وصيته « إن كفاك الله الضاحية فامض الى اليمامة » وحقق الله ظن الصديق وفرغ خالد من أسد وغطفان ومن لف لفهم ، وعزم المسير بجيوشه الظافرة الى اليمامة ليأخذ مسيلمة الكذاب كما أخذ طليحة الأسدى ، وكان علم شأن مالك بن نويرة ، فمد اليه والى من معه من مرتدة تميم يده ليتفرغ الى أهل اليمامة لقوة شكيمتهم وإجماعهم على الارتداد ، كما أخبر بذلك أبو بكر خالدا فى وصيته حيث قال فى خاتمتها « ولكن الخوف عندى من أهل اليمامة ، فانه بلغنى أنهم رجعوا بأمرهم » .

أظهر خالد للناس عهد أبى بكر اليه بهذا المسير ، فتوقفت الأنصار ، وقال قائدهم ثابت بن قيس بن شماس : ما عهد الينا ذلك ، وما نحن بسائرين ، وليست بنا قوة ، وقد كل المسلمون ، وعجف كراعهم ، فقال خالد : « أما أنا فلست بمستكره أحدا منكم ، فان شئتم فسيروا ، وإن شئتم فأقيموا ، وأنا الأمير ، وقد عهد إلىّ ، ولو لم يأت كتاب بما رأيته فرصة ، وكنت إن أعلمته — الخليفة — فاتتنى لم أعلمه ، وكذلك لو ابتلينا بأمر ليس فيه منه عهد الينا لم ندع أن نرى أفضل ما يحضرنا ثم نعمل به ، فأنا قاصد الى مالك ومن معى من المهاجرين » .

لابد للقلم هنا من وقفة للتأمل فى هذه السياسة الجريئة الحازمة التى لا ترتضى الحرب غيرها ، لنرى كيف تتخطى العبقرية الاسلامية ممثلة فى بطل الاسلام خالد حواجز الزمن فى تفكيرها فى سياسة الجند والحرب يستعر أوارها ، والعدو واقف بالمرصاد يتحين النهز ليثب على المسلمين وثبة الابادة والافناء ، فهذا القائد العبقرى خرج على رأس جيشه ليوقع بالمرتدين ، ويقضى على الفتنة فى منابتها ، وهذه الوقعة التى انتصر فيها على أسد وغطفان ، ليست إلا مقدمة الأمر ، فكيف يقف عندها وما قضى للاسلام من أعدائه وطرا ؟ فلابد له من المسير الى أولئك الذين أجمعوا أمرهم على الارتداد عن دين الله ، ولكن هذا جيش المسلمين ينقسم على قائده ، ففريق يعطيه طاعته أنى أراد ، وفريق يختلف عليه ، ويرى أنهم لا يعطون قائدهم مقاد الطاعة إلا فى حدود عهد الخليفة ، وهم لايعلمون للخليفة عهدا بهذا المسير الجديد ، ويحتجون بما أصابهم ، فما عسى أن يكون شأن القائد فى هذا الموقف الحرج الآزم ، وما هى السياسة الحكيمة التى ينهجها مع جيشه حتى يحتفظ له بروحه وبسالته ؟ .

هنا تنفرج العبقرية الخالدية عن أحكم سياسة حازمة تساس بها الجيوش ساعة الأزمات ، وبطل الاسلام خالد لا يجهل قدر الأنصار بين المسلمين ، ومكانهم من الحرب والجلاد ، ولا يجهل كذلك العقلية العربية فى عمومها ، تلك العقلية التى لا تعرف الخضوع لسلطان بشرى إلا عن طريق العزة والكرامة ، فليس يجدى فى علاج الموقف أن يتذرع بسلطان القائد فيأمر ليطاع بل هو يعطى هؤلاء السادة فرصة التفكير وتقليب الرأى ، ويريهم عمليا أنه مصمم على المسير بمن معه من سائر جنود الاسلام ، وأنه لا يستكره أحدا على المسير معه ، ثم هو لا يدعهم دون أن يشعرهم بسلطان الأمرة فيقول « وأنا الأمير » وأنه إذا تجاوز لهم عن ذلك السلطان القانونى ، فلأنه يقدر مكانهم ، ويرجو أن يراجعوا رأيهم . وقد تحققت فراسة القائد المظفر ، فانه لم يكد ينفصل بمن معه من المهاجرين وأبناء العرب عامدا لأرض بنى تميم واليمامة حتى تلاومت الأنصار فيما بينها ، وقالوا : والله ما صنعنا شيئا ، والله لئن أصيب القوم ليقولن خذلتموه وأسلمتموه ، وإنها لسبة باق عارها الى آخر الدهر ، ولئن أصابوا خيرا وفتح الله فتحا إنه لخير منعتموه فابعثوا الى خالد يقيم لكم حتى تلحقوه ، فبعثوا اليه رسولا من أنفسهم ، فلما جاء الخبر خالدا أقام لهم حتى لحقوه ، فاستقبلهم فى كثرة من معه من المسلمين ، وفرح بهم فرحا شديدا ، وساروا جميعا حتى انتهى بهم خالد الى البطاح من أرض تميم .

ثم إن خالدا رضى الله عنه لم يقف عند هذه السياسة الحكيمة الحازمة فى علاج هذا الموقف الذى فاجأه فى أحرج ساعات الحرب ، ولكنه تخطى ذلك الى أمر هو أفضل مايتحلى به القائد العظيم ، ذلك أن خالدا لم يشأ لنفسه أن يقف عند حرفية القوانين والعهود ، بل شاءت

له عبقريته أن يكون رجلا بعيد النظر ، نهازا للفرص إذا سنحت ، ولو لم يكن فى ذلك من من الخليفة كتاب أو عهد ، ولا سيما والحال فى البادية على ما كان عليه من بطء فى المواصلات يضيع معه كثير من الغرض المقصود . وفى ذلك يقول القائد العبقرى « ولو لم يأت كتاب بما رأيته فرصة ، وكنت إن أعلمتـه فاتتنى لم أعلمه » ثم يرمى الى أبعد من ذلك ، وهو أن يكون ذلك قانونا لعامة القادة من المسلمين فيقول : « وكذلك لو ابتلينا بأمر ليس فيه منه عهد الينا لم ندع أن نرى أفضل ما يحضرنا ثم نعمل به » وفى ذلك قطع للأطماع حتى لا يتوقف أحد ناظراً الى الوراء ، أليس هـذا هو النظر الحر الطليق من قيود التزمت ؟ بلى إن خالدا رضى الله عنه كان فى هذا المضمار فارسا من طرز جديد كانت الحياة الاسلامية أحوج ما تكون الى مثله فى محنتها التى كشفها عنها خالد ، لا بشجاعته وحسن سياسته فى الحروب فحسب ، بل بتفـكيره التشريعى ، وهذه الروح الطليقة هى السبب — كما سنرى — فيما كان بين خالد وعمر بن الخطاب رضى الله عنهما .

كان بنو تميم بعد وفاة رسول الله صلى الله عليـه وسلم بين وفى بعهد الاسلام مقيم على الايمان ، ومتردد ينظر الى الناس حتى أفاء وراجع اليقين ، ومرتد مانع للزكاة منتهك لحرمات الاسلام ، وكان مالك بن نويرة من هـذا الفريق ، فقد عدا على صدقات المسـلمين وانتهبها ، وبجح بذلك فى شعره فقال :

فقلت خذوا أموالـكم غير خائف ... ولا ناظر فيما يجىء من الغد

فان قام بالأمر المخـوف قائم ... منعنـا وقلنـا الدين دين محمد

وجاء فى لسان العرب « ومنه حـديث مالك بن نويرة حين جمع بنو يربوع صدقاتهم ليوجهوا بها الى أبى بكر رضى الله عنه فنمعهم من ذلك وقال :

وقلت : خذوها هذه صدقاتكم ... مصررة أخلافهـا لم تحـرد

سأجعل نفسى دون ماتحذرونه ... وأرهنكم يوما بما قلته يدى

وقد لامه بعض سادة قومه ممن بقى على الاسلام ، وحذره مغبة عمله رجاء أن يراجع نفسه ، فقال له الأقرع بن حابس وضرار بن القعقاع : إن لهذا الأمر قائما وطالبا ، فلا تعجل بتفرقة ما فى يدك ، فأبى مالك إلا عتوا واستكبارا وأنشدهما :

أرانى الله بالنعم المنـدى ... ببرقة رحرحان وقد أرانى

أإن قرت عيون فاستفيئت ... غنائم قد يجود بها بنانى

حويت جميعها بالسيف صلتا ... ولم ترعـد يداى ولا بنانى

تمشى يا بن عوذة فى تميم وصاحبك الأقيرع تلحيانى
ألم أك نار رائبة تلظى فتتقيا أذاى وترهبانى

أحسّ مالك بن نويرة دنو خالد على جيش المسلمين من أرض قومه ، وملأ أذنيه صدى انتصار الاسلام على طلائع المرتدين ، فأمر قومه بالتفرق فتفرقوا ، وهنا تختلف الروايات التاريخية ، فنها رواية ترى أن مالكا وهنت نفسه وراجع الاسلام وأوصى بذلك قومه فقال: «يابنى يربوع إنا دعينا الى هذا الأمر فأبطأنا عنه فلم تفلح ، وقد نظرت فيه فوجدت أن الأمر يتأتى لهم بغير سياسة ، واذا الأمر لا يسوسه الناس ، وإياكم ومناوأة قوم صُنع لهم ، فتفرقوا الى دياركم وادخلوا فى هذا الأمر» وقريب من هذه الرواية تلك التى تقول : إن خالداً لما قدم البطاح بث السرايا وأمرهم بداعية الاسلام وأن يأتوه بكل من لم يجب ، وإن امتنع أن يقتلوه ، فجاءته الخيل بمالك بن نويرة فى نفر من بنى يربوع ، فاختلفت السرية فيهم ، فشهد قوم أنهم أذنوا وأقاموا وصلوا ، وشهد آخرون أنه لم يكن شىء من ذلك ، وكان ممن شهد لمالك بالاسلام أبو قتادة الانصارى ، فكان يحدث أنهم لما غشوا القوم راعوهم تحت الليل فأخذ القوم السلاح ، قال أبو قتادة : فقلنا إنا المسلمون ، فقالوا : ونحن المسلمون ، قلنا : فما بال السلاح معكم ؟ قالوا لنا : فما بال السلاح معكم ؟ قلنا : فان كنتم كما تقولون فضعوا السلاح ، فوضعوها ثم صلينا وصلوا . ثم تمضى هذه الرواية الى النتيجة فتقول : فلما اختلفت السرية فيهم أمر بهم خالد فحبسوا فى ليلة باردة لا يقوم لها شىء ، فأمر خالد مناديا ينادى : أدفئوا أسراكم ، فظن القوم أنه أراد القتل ، ولفظة أدفئوا فى لغتهم معناها اقتلوا ، ولم يرد خالد إلا الدفء وهو معنى الكلمة فى لغتهم ، فقتلوهم وقتل ضرار بن الأزور مالك بن نويرة ، وسمع خالد الواعية فخرج وقد فرغوا منهم ، فقال : إذا أراد الله أمرا أصابه . وتزوج خالد أم تميم ابنة المنهال امرأة مالك.

وهذه الرواية بأصلها وفرعها لا تطمئن النفس الى قبولها ، لأننا نتساءل : إذا كان مالك بن نويرة راجع الاسلام ونصح بذلك قومه ، فلم لم يذهب الى لقاء المسلمين مسلما ؟ بل أمر قومه بالتفرق ورجع الى منزله ، ثم كيف يتفق مع العقل أن قوما أذنوا وأقاموا وصلوا مع المسلمين ثم تختلف السرية التى صلت معهم فى إسلامهم ؟ ثم كيف صح من قائد القوم أن يخاطبهم بلغة يعلم أنها ليست لغتهم فيما يقصده من معنى ؟ وإن كان لا يعلم ذلك فلماذا لم يعتذر بهذا العذر الوجيه عند أبى بكر يوم أن عاتبه ولامه ؟ قد يغلب على الظن أن هذه الرواية فى تفصيلها محمولة على أبى قتادة ، وهو إذا كان قد شهد باسلام مالك بن نويرة وأنكر على خالد فبطريق آخر يكون للرأى فيه مجال حتى يمكن تعليل الاختلاف تعليلا معقولا ؟

« ما تيسر » من الفلسفة

— ٣ —

أشرنا فى الكلمة السابقة لهذه أن حادثات الأيام ، التى ذهبت بما كتب فيلسوف العرب أبو يوسف يعقوب الكندى ، جعلت الباحث لا يكاد يعرف مذهبه فى الفلسفة وميادينها العديدة ، إلا أن النتف التى ذكرها عنه مؤرخو الحكماء فى الاسلام جعلت من السهل تبين أنه هو الذى دفع الفلسفة الاسلامية الى التوفيق بين الدين والفلسفة كما عرفت عن اليونان ، وبذلك عين للفلاسفة المسلمين اتجاها استنفد كثيرا من جهودهم .

واليوم إذ نترك الكندى الى خلفه الفارابى العظيم ، نجدنا نسير آمنين العثار وعلى يقين لا ريب فيه . ذلك أنه كان من حسن جَد الفارابى وجد الفلسفة الاسلامية أن حفظ التاريخ من مؤلفاته وكتاباته ورسائله الفلسفية ما يجلى جهده الكبير فى هذا السبيل ، نعنى سبيل التوفيق بين دين الاسلام وفلسفة اليونان ، منبعثا ببواعث ليست — على ما نرى — خشية التعصب والاضطهاد ومحاولة اتقاء ما ينجم عن ذلك من عقابيل ، على ما سنعرف من سيرته وحياته التى عاشها .

* * *

الفارابى ، أو المعلم الثانى كما عرف بين مؤرخى فلاسفة الاسلام ، هو — فى روايات بعض المؤرخين — أبو نصر محمد بن محمد بن أوْزَلَغ بن طَرْخان (١) ، وينسب الى مدينة فاراب وهى من بلاد الترك فى أرض خراسان كما يروى ابن أبى أصيبعة فى كتابه طبقات الأطباء ، فهو تركى وإن كان له نسب فى فارس : وقد تنقل فى البلاد وعانى الأسفار حتى دخل بغداد واتخذ العراق له وطنا . على أن ذلك لم يمنعه من الرحلة فى طلب العلم ، على عادة العلماء الأحياء فى ذلك الزمان ، فتنقل بين العراق ومصر والشام ، وانتهى به المطاف الى دمشق فى صحبة الأمير سيف الدولة الحمدانى ، وبها توفى عام ٣٣٩ هـ .

وقد نشأ فيلسوفنا العظيم فى عصر نضوج العلم وازدهاره فى جميع ضروبه وألوانه ، سواء فى ذلك علوم الاسلام وعلوم الأوائل أى علوم اليونان ، على كثرة التيارات الفكرية المتعارضة ، والفتن المتصلة الآخذ بعضها برقاب بعض ؛ وبعضها يتصل بالدين ، وبعضها يتصل بالسياسة ، وبعضها آخذ بسبب من الناحيتين .

---

(١) هذا الضبط فى الكلمتين عن ابن خلكان .

كان من تلك الفتن ، التى تلاحقت كقطع الليـل ، ما يرجع الى الدين كما كان من الحنابلة الذين أعنتوا مخالفيهم بالشـدة والعنف ؛ وما يرجـع الى القرامطة وأمثالهم الذين لم ينسوا دياناتهم الأولى وإن تظاهروا بالاسلام ، فـكانوا لا يفتأون يكيدون له بالـكلام وبالسنان ؛ وما يرجع الى الأمراء الذى طمحوا الى الخلافة بعـد ما أحسوا ضعف الخلفاء ؛ كما كان منها ما يرجع الى المتصوفين وأرباب الفكر الحر الذين يبـدو منهم أحيـانا بدوات وآراء لا تتفق مع الدين .

ولا يعنينا الآن دراسة عصر الفارابى الذى نبغ فيه ؛ ولـكننا نذكر أنه كأمثاله من العباقرة والنابغين ، أثر فى عصره بلا ريب كما لم ينج من التأثر به ، ومن ذلك يمكن القول بأن فلسفته كانت تعبيرا صادقا الى حد كبير عن تيارات التفكير فى عصره ، وهذا ما يمكن أن يستدل له الباحث بتحليل ما ترك من تراث فلسفى لو وجد مكان القول واسعا .

ومهما يكن ، فالفارابى أبو نصر هـو « فيلسوف المسلمين بالحقيقة » كما يذكر القاضى صاعد فى كتابه طبقات الأمم ؛ وهـو — كما يذكر ابن خلـكان — أكبر فلاسفة المسلمين ، ولم يكن فيهم من بلغ رتبته فى فنونه ، والرئيس أبو على بن سينا بكتبه تخرج ، وبكلامه انتفع فى تصانيفه ؛ وهو أخيرا فيلسوف المسلمين غـير مدافع ، كما يصفه القفطى فى كتابه أخبار الحكماء ، يقر له بذلك من عكف على ما أبقى الزمان من مؤلفاته وفهمها فهما حقا .

ولا عجب ، فقد وهب نفسه للفلسفة فقرأ وهـو ببغداد ما وقع له من كتبها ، وتتلمذ فى المنطق وغيره من علومها على أشهر المعروفين فى عصره ، حتى بذ جميع أهل الاسلام فى صناعة المنطق ؛ إذ شرح غامضها ، وكشف سرها ، وقرب تناولها [١] . ثم تناول فلسفة أفـلاطون بالبحث والتعريف بأغراضه فيها ، كما عنى بفلسفة تلميذه المعلم الأول فبحث جميع كتبه وتمهر فى استخراج معانيها .

وليس لنا أن ننتظر أقل من هذا من رجل ممتاز فى عقله ، جيد فى تفكيره ، أخذ نفسه بما كان يقـرر ويؤكد فى دروسه وكتاباته ؛ من أن المرء إن لم يكن فاضل الخلق لم يصل الى المعرفة الحقة ، ومن أن طالب الفلسفة يجب أن يقدم لذلك بأصلاح نفسه والحد من شهواته « كيما تكون شهوته للحق فقط لا للذة » (٢) .

وكان من أخذه نفسه بهذا كله ما ذكره عنه ابن خلـكان فى ترجمته من أنه كان منفردا بنفسه لا يجالس الناس ، وكان مدة مقامه بدمشق لا يكون غالبا إلا عند مجتمع ماء أو مشتبك

---

(١) طبقات الأمم للقاضى صاعد الأندلسى ص ٦١

(٢) مجموع فلسفة الفارابى ص ٥٤ من طبعة ليدن .

رياض ، ويؤلف هناك كتبه ويتناوبه المشتغلون عليه ، وكان أزهد الناس فى الدنيا ، لا يحتفل بأمر مكسب ولا مسكن ، وأجرى عليه سيف الدولة كل يوم من بيت المال أربعة دراهم ، وهو الذى اقتصر عليها لقناعته ، ولم يزل على ذلك الى أن توفى (١) .

هـذا هو الفارابى ، الذى زهد فى الدنيا وجعلها وراءه ظهريا ، ومع هذا نجده يدعو الله فيقول من دعاء طويل : « اللهم قو ذاتى على قهـر الشهوات الفانية ، وألحق نفسى بمنازل النفوس الباقية ، واجعلها من جملة الجواهر الشريفة الغالية ، فى جنات عالية » (٢) . وهو الذى كان المثل الأعلى لما أوصى به طالب الحكمة إذ يقول : « ينبغى لمن أراد الشروع فى الحكمة أن يكون شابا صحيح المزاج ، قد تعلم القرآن واللغة وعلوم الشرع ، ويكون غير مخل بأدب من آداب السنة والشريعة ، وألا يتخذ علمه آلة لكسب الأموال . ومن كان بخلاف ذلك فهو حكيم زور ! (٣) » إى والله ؛ من كان على غير الصفة التى ذكرها هذا الفيلسوف الذى رُمى بالكفر ، ممن يرون أن الله خصهم بالتقوى وآتاهم العلم وفصل الخطاب ، فليعلم أنه عالم زور !

***

هذا ، ومن تلك الكلمة الوجيزة عن حياة المعلم الثانى ، نعرف ـ كما أشرنا من قبل ـ أنه لم يكن الباعث ، الذى وجهه الى أن يخصص جانبا كبيرا من جهوده وتفكيره الفلسفى للتوفيق بين الاسلام والفلسفة الاغريقية ، الخوف من الاضطهاد وتوفير الهدوء والأمن لنفسه فى عمره الطويل الذى عاشه ، وإذاً فهناك باعث أو بواعث أخرى وجهته هذا التوجيه الذى سار فيه من جاء بعده من فلاسفتنا الأعلام . فما هو هذا الباعث أو تلك البواعث الأخرى ؟ نعتقد أنه باعث وحيد هو الذى وجهه هـذا التوجيه واختط له هـذا السبيل ؛ ذلك الباعث هو روح التوفيق الذى أشربهـا قلبه وآمن بها عقله ، حين أيقن أن الحقيقة واحدة وصل إليها أفلاطون وأرسطو وأمثالها من الفلاسفة الملهمين ، وجاء بها كذلك الدين وإن اختلفت وسائل التعبير وطرق الأداء والتصوير لهذه الحقيقة الواحدة .

هذا المبدأ الذى رسخ فى ذهنه وملك عليه أمره ، ومهد له منهجه فى التفكير والفلسفة ، وجعله من الفلاسفة الذين يختارون من المذاهب الفلسفية المتعددة ما يرونه حقا وملتئما بعضه مع بعض بعسر أو بيسر ، نجد الدليل عليه فى متناول الباحث لما أبقى الزمن وعاديات الدهر من تراثه الفلسفى .

---

(١) وفيات الأعيان جـ ٢ ص ١١٣ ـ ١١٤ (٢) طبقات الأطباء جـ ٢ ص ١٣٤

(٣) تتمة صوان الحكمة للبيهقى ص ٢٠

١ — إنه يحاول محاولة جادة جاهدة التوفيق بين الآراء المختلفة بل المتناقضة ؛ يحاول بما يرى من تأويل أن يجعلها تلتئم وتتفق آخر الأمر . ودليل أنه ، فى بيان العلم الذى ينبغى أن يبدأ به فى تعلم الفلسفة ، ذكر أن أصحاب أفلاطون يرون أنه علم الهندسة مستشهدين بقول صاحبهم : « من لم يكن مهندسا فلا يدخل علينا » ؛ وأن آل ثاوفرسطس يرون أنه علم الأخلاق ؛ وأن بواتيس ، الذى كان من أهل صيداء ، يرى تقديم علم الطبائع ؛ وأن أندرونيقوس أخيرا يرى البدء بعلم المنطق .

وبعد أن استعرض — أو عرض — هذه الآراء المختلفة ، نراه يقول : « وليس ينبغى أن يرذل واحد من هذه الآراء ؛ وذلك أنه ينبغى قبل الدرس لعلم الفلسفة أن تصلح النفس الشهوانية ، وذلك يكون بأصلاح الأخلاق ؛ ثم يصلح بعد ذلك النفس الناطقة كيما تفهم منها طريق الحق التى يؤمن معها الغلط والوقوع فى الباطل ، وذلك يكون بالارتياض فى علم البرهان ، والبرهان على ضربين : منه هندسى ، ومنه منطقى » [١] .

٢ — فاذا ما جاء الى صميم فلسفة أفلاطون وأرسطو ، نجـده يشتد فى التوفيق بينهما منبعثا بنفس الباعث ، وهو أن الحقيقة واحدة ولـكن يختلف أداؤها وطرق التعبير عنها ، حتى ليؤلف فى ذلك كتابا خاصا هو « كتاب الجمع بين الحكيمين » . وهذا الـكتاب نراه يبدؤه ببيان أنه أراد بمقالته هـذه الجمع بين رأيى الفيلسوفين الـكبيرين حين رأى أن أكثر أهل زمانه قد ادعوا أن بين الحـكيمين خلافا فى إثبات المبدع الأول ، وفى أمر النفس والعقل وفى المجازاة على الأفعال خيرها وشرها . وقد حاول ما حاول من الجمع بينهما « ليظهر كما يقول الاتفاق بين ما كانا يعتقدانه ، ويزول الشك والارتياب عن قلوب الناظرين فى كتبهما (٢) » .

وقد سلك لما أراد طريقا بين فيه أن هذين الحـكيمين هما اللذان أبدعا الفلسفة ، وأنشآ أوائلها وأصولها ، وأتما أواخـرها وفروعها ، وعليهما المعول فى قليلها وكثيرها ، وإليهما المرجع فى يسيرها وخطيرها ، وما يصدر عنهما فى كل فن إنما هو الأصل المعتمد عليه لخلوه من الشوائب والـكدر (٣). ثم أتبع هذا بذكر أن القول بوجود خلاف بين هذين الحـكيمين لا يخلو من إحدى ثلاث خـلال : إما أن يكون الحد الذى ذكر لماهية الفلسفة غير صحيح ، وإما أن يكون رأى الجميع أو الأكثرين فى أنهما مقـدما الفلاسفة سخيفا وغـير صحيح ، وإما أن يكون فى معرفة الظانين فيهما بأن بينهما خلافا فى الأصول التى أشار إليها تقصير (٤) وانتهى بأن فند الأمر الأول ، ثم الثانى ، وقال : « وإذا كان هذا هكذا ، فقد بقى أن يكون فى معرفة الظانين بهما أن يكون بينهما خلاف فى الأصول تقصير (٥) » . ومعنى هذا ، كما هو

(١) مبادىء الفلسفة القديمة ، نشر المكتبة السلفية ، ص ١١ - ١٢ ، والمجموع ص ٥٣
(٢) المجموع ص ١ (٣) نفسه (٤) ص ٢ (٥) نفسه ص ٤

بعض ما نقلد فيه

خاتم الخطبة — إهداء الزهور الى القبور

ليس من قصدى فى هذه الكلمة أن أبحث عن سر التقليد وأن أساسه أن المغلوب مولع بتقليد الغالب لاعتقاده الكمال فيه كما يقول العلامة ابن خلدون ، وإنما الذى أقصده أن أستعرض بعض العادات الاجتماعية التى اقتبسناها تقليداً لغيرنا ، وأصبحت عندنا عادات يعسر الاقلاع عنها ، مع أنها فى حاجة الى المراجعة والتمحيص ، لعدم ملاءمتها لمجتمعنا المصرى ، ولما لها من الأثر فى كيانه .

ولعل من أشد هـذه العادات خطرا على مجتمعنا المصرى وأسوئها فيه أثرا ، وأبلغها به فتـكا ، عادة مخالطة الخطيب لخطيبته قبـل الزواج ، وقبـل توكيد الخطبة بالعقد ، وتمام الاجراءات الشرعية والقانونية للزواج ؛ هذه الاجراءات التى افترضها الشرع والقانون لحياطة هذه العلاقة بالضمانات الـكافية لبناء الأسرة وهناءتها ، ولحياطة مستقبل النسل الذى يتوقف على حسن تقويمه وتصحيح نسبه مستقبل الأسرة والأمة .

وليس من شك فى أن هـذه العادة ليست من عاداتنا الاسلامية ، وليست من عاداتنا العربية ، فالاسلام لا يعرف من مقدمات الزواج إلا مجرد نظر الخطيب الى وجه خطيبته وكفها فى حضور محرم منها ، فرصة واحدة فقط ، والعادات العربية قد لا تسمح بهذا القدر . ومن

واضح أن الحق واحد ، وقد أصابه كل من أفلاطون وتلميذه الأكبر ، فيجب الجمع والتوفيق بينهما بتأويل ما يشعر بالخلاف .

٣ — ثم ، بعد هذا وذاك ، إن غاية الدين والفلسفة واحدة ، والهدف الذى يهدفان إليه لا يختلف ، وهو السعادة القصوى للإنسان ، وإن اختلفت وسائل كل منهما لوصول هـذه الغاية . وإذاً ، فلابد من جر كل منهما للآخر والعمل على التوفيق بينهما .

***

لذلك كله ، كان مجهـود الفارابى فى التوفيق بين الدين والفلسفة ، وكلاهما فى رأيه تعبير عن الحقيقة الواحدة ، وكان هذا المجهود كبيرا كما سنعرف فيما يأتى ؟

الحديث موصول

محمد يوسف موسى

المدرس بكلية أصول الدين بالأزهر

قرأ تاريخ العرب وشعرهم يعرف أن مجرد تشبيب العربى بامرأة وترداد اسمها فى شعره يحول بينه وبينها ولو كانت ابنة عمه .

وهى عادة وافدة إلينا ، ولعلنا قد أسرفنا فيها وبالغنا فى اصطناعها ، شأننا فيما نقلد ونصطنع ، فالشائع الآن فى القاهرة وفى مدن مصر عامة أن الخطيب حين يقدم خاتم الخطبة لخطيبته يصبح فردا من الأسرة يؤاكلها ويساكنها ويعالج بعض شئونها ، ويصبح لا كزوج لهذه الخطيبة فحسب بل يصبح زوجا لها يحادثها ويجالسها ويخرج بها للرياضة وللمسارح والسينمات ، ولشراء الهدايا وزيارة الأقارب والأصدقاء ، ويتغاضى الوالدان ويرخيان العنان . وللعواطف حكمها ، وللشباب سلطانه ، وللضمير غفوته ، وللشيطان نزغته ، وتحت تأثير هذه العوامل قد يستعجل الخطيبان الثمرة ويجنيانها قبل أوانها مُرة ، وهناك الخطر ، وهناك الشرف المهدد ، والكرامة المهانة ، فإما أن يتم الخطيب مراسم الزواج والزفاف فتطمئن النفوس وتسكن القلوب ، وإما أن ينزغه الشيطان فيتشبث بالعصيان ويفر من الميدان ، فتتكشف المعركة عن أسر جريحة ، وقلوب كسيرة ، وكرامة سليبة ، وشرف مضيع ، وعيون عن الثأر قد لا تنام ، والويل للأسرة إن جرت علاقة الخطيبين شوطا فى سبيل الغاية وأنذر بذرها بالانبات ، وهنا الحسرة والندامة ، وهنا موقف الحيلة والتماس الوسيلة ، فإما أن تكظم الغيظ وتغضى على القذى وتنفق وتضحى ذليلة لم الشتات وتخفى السوءات ، وإما أن تطيش أحلامها فيفلت زمام الأمر من يدها فتفزع الى القضاء يشيعها الخزى ويلاحقها العار وقد لا يسعفها البرهان فتبوء بالخيبة والخسران .

هذا هو الأثر لهذه العادة فى أحوال كثيرة ، وليس هو من نسج الخيال وإنما سداه ولحمته من الوقائع التى تفيض بها الألسن وتمتلئ بها أنهار الصحف والمجلات ، وتشتغل بالفصل فيها المحاكم ، وكما يمهد لهذه النتيجة تساهل الأسر فان مما يمهد لها تبلد الضمير وجمود الاحساس فى كثير من الشبان ، وكثيرا ما يتخذ بعضهم هذه العلاقة المبدئية الصورية ذريعة للوصول الى مآربهم الشهوية والتجارية، فاذا وصلوا اليها أو يئسوا منها التمسوا أتفه الأسباب لقطعها والفرار من نتائجها ومسئولياتها ، لا يزجرهم خلق ،ولا يزعهم عن جناياتهم وازع من دين او قانون . غير أن المسئول الأول فى نظرنا هذه الأسر التى تعتمد على الثقة بهؤلاء الشبان لأول وهلة ودون دراسة لأخلاقهم وأحوالهم وغاياتهم ، ودون أنه يحتاطوا لهذه العلاقة بالمراقبة الدقيقة والحزم الصارم الذى يناسب خطرها وعواقبها .

وقد يكون لبعض الأسر عذر فيما يبدونه من تسامح فى هذه الناحية تألفا للشبان وإذكاء لعواطفهم لتنتهى العلاقة بغايتها الصحيحة من الزواج الذى هو أعز الأمانى لدى كثير من الأسر نظرا لرغبة الشبان عن الزواج وتحمل مسئولياته ، إلا أن هذا العذر لا يصحح فى نظرنا الاسراف فى هذه العلاقة وكثيرا ما تنتهى بالخطر الذى أجملناه .

ولعل من حسن الحظ أن هذه العادة لم تجد لها سبيلا إلا فى العواصم التى أخذت بحظ من التقليد ، أما الأرياف والقرى فقد سلمت من شرورها ونتائجها ، ولو قدر لقرية أن تبتلى بعلاقة لا تنتهى الى غاياتها الصحيحة لاستعرت بها حرب قد لا تقف دون الافناء .

وجدير بهذه العادة التى تتولد منها مشاكل متشعبة تتصل بالأمن وبالقضاء ، وتهدد كرامة الأسر وتنغص حياتها وتستنفد من أوقاتها وأمـوالها ، أن تلفت نظر أولى الشأن الى تدبير العلاج الحاسم لمشاكلها وآثارها ، وبعيد أنه يتدخل القانون فى هذا العلاج . وقد يكون من علاجها بيان الأخطار فى آثارها ونتائجها ، وما تجلبه على الأسر من سوء السمعة ، وعلى المجتمع من إخلال الأمن واضطراب الحال ، وما تجلبه من خصومات تذهب فى سبيلها الأموال والأنفس فى بعض الأحيان ؛ وذلك بوسائل النشر فى المجلات الاجتماعية وفى الصحف اليومية بقـدر ما تسمح به ظروفها ، وعن طريق الوعظ والخطابة فى المساجد والجمعيات الدينيـة والأحاديث فى الاذاعة اللاسلـكية .

***

ومن غريب العادات التى اقتبست فى مصر وحرصت الطبقات العالية وكثير من الطبقات المتوسطة على العمل بها ، عادة تشييع الجنازات بالزهور وإهدائها الى الموتى فى القبور ، ولست أدرى ماهو السر فيها ، ولا المعنى الذى ترمز اليه ، ولا من أى الأمم اقتبست ، وإنما الذى أعرفه أنها ليست عادة عربية ، فما عرفنا عن العرب فى تكريم الاعزاء من الموتى إلا تذراف الدموع واستنزاف العيون ؛ وليست عادة إسلامية وإن حاول بعض المتأولين ربطها بالاسلام وعمل بها بعض المسلمين ، وهى عادة تدعو الى الدهش والاستغراب ، فأين جلال الموت ولوعة الفراق من بريق الزهور وعبيق العطور ! وكيف تكون الزهور تحيات الأعزاء فى الزفاف وهـدايا الأموات فى القبور ! وهى عادة لا تنفع الأحياء ولا الأموات ، فليس ينفع الميت أزهار منسقة الأشكال مختلفة الألوان ، وإنما ينفعه عمله وما قـدمه من بر وأسداه من خير ، وينفعه أن يحسن وليه على روحه بالصدقات ، ويذكره بصالح الدعوات .

ومن الخير أن نعدل هذه العادة بما ينفع الحى والميت ، وينفع المجتمع . وسبيل ذلك أن نستبدل بأثمان هذه الزهور صدقات نغيث بها البائسين ، وندفع بها حاجة المعوزين ، ونستمطر بها رحمة الله على الأعزاء من أمواتنا ، ورحمة الله خير هدية اليهم ، ترحم غربتهم ، وتؤنس وحشتهم ، وسبيلها الصدقة ، وفى الحـديث « إذا مات الانسان انقطع عمله إلا من ثلاث : صدقة جارية ، أو عـلم ينتفع به ، أو ولد صالح يدعو له » . وفى الأثر : « إن هدايا الأحياء للأموات الدعاء والاستغفار » .

أبو الوفا المراغى

علوم القـرآن

— ٤ —

علم الجـدل فى القـرآن :

علم الجدل فى القرآن الـكريم من العلوم الدقيقة التى تحتاج الى كثير من الفطنة وحسن الاستنتاج ، والقدرة على استخراج النتائج من المقدمات بعد ترتيبها واستيفاء شروطها المنطقية ، فقد يذكر القرآن المقدمات ولا يصرح بالنتائج ، وقد يذكر النتائج ويطوى المقدمات اعتمادا على دلالة السياق من ناحية ، وعلى ذكاء المخاطبين وقدرتهم على استخراج النتائج المطوية من مقدماتها المذكورة فى الحالة الأولى ، وتقدير المقدمات المطوية التى تناسب النتائج المصرح بها فى الحالة الثانية ، من جهة أخرى ، مستندين فى كل ذلك على السياق حتى لايكون القرآن ألغازا كما سيتضح لك ذلك فيما بعد بالأمثلة والشواهد ، ولذلك لم يذكر القرآن جدله (بالمنطق الصريح) فيصرح بالأقيسة الاستثنائية والاقترانية ونتائجها « والسبر والتقسيم » ، « والقول بالموجب » « والانتقال » ، « والمناقضة » ، « والمذهب الـكلامى » وغيرها من أنواع الجدل مع كثرتها فيه ؛ لأنه لا يفهمها على أشكالها المصطلح عليها إلا خواص المخاطبين ، أما عامتهم فلا يفهمونها كذلك ، فيكون القرآن فى كثير من آياته شبه أحاج وألغاز فى نظرهم . فجعل الله تعالى من رحمته ، مخاطباته فى جدل العباد وحجاجهم فى أجلى صورة ليفهمها الناس على اختلاف طبقاتهم ، فتفهم العامة منها ما يقنعهم ، والخاصة ما يبهرهم ، عملا بقوله تعالى « وما أرسلنا من رسول إلا بلسان قومه ليبين لهم » .

والقرآن الـكريم دستور عام فى الأصول والفروع لجميع الناس على اختلاف طبقاتهم فى جميع العصور الى أن تقوم الساعة ، فـكيف تقع المجادلة فيه بالطرق المنطقية ، والمذاهب الـكلامية بأشكالها وموازينها ، وهو ما لا يفهمه جميع الناس ، بل هو من شأن الخواص الذين أوتوا حظا وافرا من دقة الفهم وحسن التقدير وصحة الاستنتاج ، ولا سيما أن أكثر أنواع الجدل فى القرآن واردة فى العقائد وأصول الايمان ، فهو جـدل يراد منه إثبات التوحيد ونفى الشرك والوثنية ، وإثبات البعث ونفى الدهرية ، وما الى ذلك .

نعم ، إن بعض أنواعه ورد فى التشريع والأحـكام الفرعية ، وإثبات الحل ، ونفى التحريم الذى زعمـه الـكفار ، مثل (السبر والتقسيم) الوارد فى قوله تعالى فى سورة الأنعام

« ثمانية أزواج من الضأن اثنين ومن المعز اثنين ، قل آلذكرين حرم أم الأنثيين أما اشتملت عليه أرحام الأنثيين » فقد حرم الكفار ذكور الأنعام تارة ، وإناثها تارة أخرى ، بزعمهم كذبا وافتراء ، لا يستندون على دليل ولا أصل فى تشريع ، فرد الله تعالى عليهم بطريق « السبر والتقسيم » وهو نوع من الجدل عظيم ، يسد على الخصم جميع نواحى تفكيره ، ويبطل أسباب حيله ومكره ويقفه أمام الحجة الناصعة العقلية مبلبل الفكر ، طائش اللب ، ويلزمه بنتيجة الدليل إلزاما ، ويسند إليه إيجاد المخلص والمنفذ ، فلا يستطيع لذلك سبيلا ، فيطيش سهمه ويخيب ظنه .

وتقريره بإيجاز : أن الله تعالى خلق من كل زوج مما ذكره ، ذكرا وأنثى ، والتحريم الذى زعموه لا يخلو إما أن تكون علته الذكورة أو الأنوثة ، أو الرحم الذى اشتمل على الصنفين ، أو لا يعلم له علة ، فهو أمر تعبدى أخذ عن الله تعالى ، ومعلوم أن ذلك إما بوحى وإرسال رسول ، أو سماع كلامه تعالى ومشاهدة تلقى ذلك عنه ، وهو المعنى بقوله تعالى فى الآية الثانية « أم كنتم شهداء إذ وصاكم الله بهذا » ؟

فهذه وجوه التحريم لا يخرج عنها إطلاقا ، وإلا فاذكروا وجه آخر لندخله فى الحصر ، فان كانت العلة الذكورة لزم أن يكون جميع الذكور حراما ، وإن كانت الأنوثة لزم أن تكون جميع الإناث حراما ، وإن كانت الرحم التى اشتملت على الذكورة والأنوثة لزم أن يكون الصنفان معا حراما ، فبطل ما ذهبوا إليه من تحريم الذكور تارة والاناث أخرى ، لأن هذه العلل الفرضية تقتضى التحريم على الاطلاق .

أما الأخذ عن الله تعالى بلا واسطة فباطل بالبداهة ، ولم يجرؤا على ادعائه ، وبواسطة رسول فكذلك ، لأنه لم يأت إليهم رسول قبل سيدنا محمد صلى الله عليه وسلم . وإذا بطل جميع ذلك ثبت المدعى وهو الافتراء على الله والكذب عليه فى تشريع أحكام لم يشرعها .

فهذا النوع من الجدل وإن كان فى التشريع والأحكام دون العقائد وأصول الايمان إلا أنه لا يقل خطورة وشأنا عن ذلك ، ومع هذا فهو قليل كما أسلفنا .

وقد أجمع العلماء على أن الجدل بأنواعه ، علم من علوم القرآن ، ما عدا الجاحظ المشهور ؛ فقد أنكر نوعا واحدا منه وهو (المذهب الكلامى) ، وهو إيراد الحجة لاثبات المدعى على طريقة أهل الكلام ، وذلك كإثبات وحدانية الله تعالى بقوله جل شأنه « لو كان فيهما آلهة إلا الله لفسدتا » ، وقد نقل إنكار الجاحظ لهذا النوع من الجدل ابن أبى الأصبع ، ورد عليه الحافظ جلال الدين السيوطى بقوله : إن القرآن مشحون بالمذهب الكلامى فكيف ينكر الواقع ؟ وفى الحقيقة أن هذا إن صح عن الجاحظ كان عجيبا ، لأن الجاحظ إمام من أئمة البلاغة

والأدب ، وهو قبل أن يكون زعيما لفرقة من الفرق الاسلامية الكلامية المجادلة ، كان زعيما لأدباء وفصحاء عصره .

والمذهب الكلامي فيه الناحيتان : ناحية البلاغة فهو من المحسنات المعنوية البديعية . ومن ناحية الجدل الذى يحتاج إليه كلا الفريقين المتنازعين فى العقائد ، من أدق وأعظم أنواعه ، فهو قياس استثنائي يقام فى وجه الخصم لإثبات المدعى كما فى الآية السابقة ، التى شغل بها المتكلمون حينا من الدهر من ناحية أن الحجة إقناعية أو قطعية ، والملازمة فيها عادية أو عقلية . نعم إن ابن أبى الأصبع لم ينقل عن الجاحظ إنكاره المذهب الكلامى على الاطلاق ، وإنما إنكاره وجوده فى القرآن ، ولكن ماذا يصنع فى هذه الآية الكريمة وغيرها مما هو كثير فى القرآن ؟ ألا ترى قول الجلال السيوطى إن القرآن مشحون به ؟

ومهما يكن من شىء فقد أردنا أن نعلم القارئ الكريم أن جميع أنواع الجدل موجودة فى القرآن الكريم على ما سنوضحها بتعاريفها وشواهدها فى المقال الآتى ، إن شاء الله ، ما عدا هذا النوع من الجدل الذى وقع فيه خلاف الجاحظ . والله الموفق ؟

حسن حسين
المدرس بمعهد القاهرة

شكر النعمة

كتب عدى بن أرطاة إلى أمير المؤمنين عمر بن عبد العزيز : « إنى بأرض كثرت فيها النعم ، وقد خفت على من قِبَلى من المسلمين قلة الشكر والضعف عنه » .

فكتب إليه عمر : « إن الله تعالى لم ينعم على قوم نعمة فحمدوه عليها إلا كان ما أعطوه أكثر مما أخذوا منه ، واعتبر ذلك بقول الله تعالى : « ولقد آتينا داود وسليمان علماً ، وقالا الحمد لله » ، فأى نعمة أفضل مما أوتى داود وسليمان ؟ » .

وسمع النبى صلى الله عليه وسلم عائشة تنشد أبيات زهير بن حباب :

ارفع ضعيفك لايحِرْبك ضعفه ... يوما فتدركه عواقب ماجنى
يجزيك أو يثنى عليك فان من ... أثنى عليك بما فعلت كمن جزى

فقال رسول الله : صدق ياعائشة « لاشكر الله من لايشكر الناس » .

وقال الرياشى :

إذا أنا لم أشكر على الخير أهله ... ولم أذمم البخس اللئيم المذمما
ففيم عرفت الخير والشكر باسمه ... وشق لى الله المسامع والفما

لغويات

— ٣ —

٦ — ما دام محمد مجتهدا فانه يكون محبوبا من الناس .

ترى هذا الأسلوب شائعا ، ولا يحس الناظر فيه خروجا على العربية . والذى يمعن النظر فيه ويعاود البحث فى أمره يرى أن فيـه مجازاة بما دام ، وآية ذلك إثبات الفاء فى الفعل المتأخر قرين دام . والمعروف فى ما دام أن ما هذه مصدرية ظرفية تؤول مع ما بعدها بمصـدر هو ظرف . ففى قولك : لا أكرمك ما دمت تلهو وتلعب ، فالمعنى لا أكرمك مدة لهوك ولعبك . فمثلها فى ذلك مثل سائر الظروف المحضه كيوم الخميس وهو لا يكون شرطا يجازى به . وترى فى كتاب سيبويه النص الآتى (١) : « سألته (يعنى الخليل) عن قوله : ما تدوم لى أدوم لك . فقال : ليس فى هذا جزاء ، من قِبل أن الفعل صلة لما ، فصار بمنزلة الذى ، وهو بصلته كالمصدر ، ويقع على الحين ، كأنه قال : أدوم لك دوامك لى ، فما دمت بمنزلة الدوام . ويدلك على أن الجزاء لا يكون ههنا أنك لا تستطيع أن تستفهم بما تدوم على هـذا الحد » . وقال السيرافى فى تعليقه على هذا الموضع من الـكتاب : «ما والفعل بمنزلة المصدر ، فقام مقام الوقت كمقدم الحاج وخفوق النجم ، فكأنه قال : وقت دوامك لى أدوم لك ، كما تقول : يوم خروجك ألزمك ، ولا يجوز أن تقول : ما تدوم لى أدم لك ؛ لأن ما إذا جعلت وما بعدها من الفعل مصدرا بطل فيها الاستفهام ؛ لأنها إذا كانت للاستفهام لم يحتج الى أن توصل بفعل ، وإنما يجازى بها إذا نقلت عن الاستفهام ، لاستواء الجزاء والاستفهام » .

وقد وقفت على بيت فيه المجازاة بما دام أورده صاحب التصريح (٢) وهو :

مادام حافظ سرى من وثقت به فهو الذى لست عنه راغبـاً أبدا

ولم ينسب هذ البيت الشيخ خالد ، ولم أقف عليه فى غيره . وقد قيل فى إعرابه إن الظرف فى مادام متعلق بسابق على هذا البيت فى الشعر ، وهذا غير المتبادر ، والظاهر فيه المجازاة كما ذكرنا . ويبدو فى هذا الشعر التوليد فلا يحتج به ، ولا ينقض ما رآه الخليل وأقره سيبويه . على أنه فى هذا البيت يمكن تقدير الفاء زائدة ، فأما فى المثال المسطور فى صدر البحث فلا يغنى القول بزيادة الفاء إذ كانت الجملة مصدرة بالحرف إن ، وهى لا يعمل ما بعدها فيما قبلها .

ولقد جاريت فى هذا البحث أستاذا جليلا ، وعرض لنا حينئذ أن تكون ما فى الأسلوب السابق شرطية زمانية ، وكأنها بمعنى متى ، ودام معها ليست بالناقصـة ، بل هى تامة بمعنى البقاء . فمعنى مادمت صادق الأخوة فانى أحبك : متى بقيت صادق الأخوة ، أو أى زمن بقيت

---

(١) ج ١ ص ٤٥٣ (٢) أنظر مبحث كان وأخواتها .

فيه صادق الأخوة . . . ويوهن من هذا التخريج أن دام بهذا المعنى متصرفة لا تلزم صيغـة الماضي كالناقصة ، والأنسب بها حينئذ أن تكون بصيغة المضارع ، فـكان يقال : ما تدم صادق الأخوة الخ . . ولم يسمع هذا التركيب كما أنكره سيبويه فى عبارته السابقة، ولا خفاء أن دام تفيد الاستمرار ، والاستمرار لايناسبه التعليق بشرط يشعر بالتقطع كالشرطية الزمانية ؛ إذ يكون المعنى أى زمن تستمر فيه ، أو متى استمررت صادق الأخوة ، وهذا يصدق بأن يخون فى الأخوة ثم يعود فيها ، وهو غير غرض المتكلم : أن تكون الأخوة متصلة لا فتور فيها ولا انقطاع .

ويشبه من بعض الوجوه الأسلوبُ السابق آية فى كتاب الله اختلفت فيها كلمـة العلماء ، وهى قوله تعالى فى سورة التوبة : « فما استقاموا لـكم فاستقيموا لهم » فيرى بعضهم أن ما مصدرية ظرفية ، والفاء فى فاستقيموا زائدة للتوكيد ، أى استقيموا لهم مدة استقامتهم لـكم ، وليس فى الآية ما يمنع عمل ما بعد الفاء فيما قبلها على تقدير الزيادة .

ويرى(١) بعض المفسرين أن ما شرطية زمانية ، أى أىّ زمان استقاموا لـكم فاستقيموا لهم . وهذا (٢) الخلاف مبنى على خلاف فى ما الشرطية : هل تأتى زمانية أولا . ويثبت ذلك الفارسى وجماعة منهم ابن مالك ، وقد عنى هذا الأخير بالاكثار من الشواهد على مايرى . ومما أنشده قول الفرزدق :

وما تحى لا أرهب ، وإن كنت جارما ... ولو عـد أعدائى على لهم ذحلا (٣)

وقول ابن الزبير :

فما تحى لا تُسأم حياة وإن تمت ... فلا خير فى الدنيا ولا العيش أجمعا

ولم يرتض جمهرة النحويين مذهب هؤلاء ، ويرون أن ما فى هذين البيتين شرطيـة مصدرية أى مفعول مطلق .

وهذا المقام يذكرنى بأسلوب جاء على ألسنة المتعلمين يقولون : لا يفلح المسـلمون طالما نأوا عن الدين وعن الاستمساك بعروة الشريعة الوثقى . فترى فى هذا استعمال طالما فى التوقيت ، فهم يريدون : لا يفلح المسلمون مدة نأيهم عن الدين . وقد يقولون : طالما نأى المسلمون عن الدين فانهم لايفلحون . وهذا كله بُعدٌ بالألفاظ عن وضعها العربى ، فانه يقال : طالما يجتهد محمد فى الأبناء بكثرة اجتهاده ، وعند أكثر النحاة أن طالما كف الفعل فيها عن العمل بلحاق ما ، ولذلك ترسم طال موصولة بما ، والتحقت هذه الـكلمة بالأدوات . ويرى بعضهم أن ما مصدرية والمعنى فى طالما يجتهد محمد : طال اجتهاد محمد ، وقياس هذا الوجه أن ترسم طال مفصولة عن ما .

(١) يراجع فى هذا البحر المحيط لأبى حيان ، فى سورة التوبة . (٢) يراجع الأشمونى فى مبحث الجوازم (٣) الجارم : الجانى . والذحل : الثأر .

وقد رجح الوجه الأول ، حملا لهذه الكلمة على ربما لاتفاقهما فى المعنى . ومن قبيل طالما كثر ما وقلما . والله أعلم .

٧ — حتى أنت يا بروتوس !

رأيت هذه الكلمة فيما سلف من دهرى ترجمـة لمقالة يوليوس قيصر المتغلب على رومة ، حين دخل عليه شرذمة ائتمروا به وأزمعوا الفتك ، وتوثبوا عليـه ، وهو فى دار النـدوة يوم أريد تنصيبه ملكا ، ووضع التاج فوق رأسه . فلما رآهم قيصر وعرف ما هموا به بصر ببروتوس بينهم ، وكان قيصر قد تبنـاه وأولاه من العطف فوق ما يحبو الأب ابنـه ، واصطفاه قيصر ، وجعله أثيراً لديه ، فلما رآه مشتركا مع المنقضين عليـه قال المقالة السابقة . وكان مصرعه فى السنة الرابعة والأربعين قبل مولد السيد المسيح ، وقد نال من المجد وخلود الذكر وطيب الحديث ما يتمتع به القليل من العظماء ، وفى الشهور الغربيـة شهر يوليه وهو من اسمه الخالد . وله كلمات مأثورة ذهبت مذهب الأمثـال ، فمنها قوله فى حب الرياسة : لأن أكون بدءاً فى قرية أحب إلى من أن أكون ثُنْيانا فى رومة . والبدء السيد ، والثُّنْيان الذى يلى السيد فى الرياسة كالوزير للملك ، ويقال له الردف ، وأرداف الملوك فى الجاهلية الذين كانوا يخلفونهم . ويشبه قول قيصر هذا قول العرب : يا حبذا الأمارة ولو على الحجارة .

وأعود الى مقالة قيصر ، فقد رأيت فى معجم لاروس الفرنسى أن ما أثر عن قيصر ترجمته « وأنت أيضا يا بُنى ! » .

وبعد فقد شككت حينا من الدهر فى صحة المقالة السابقة فى العربية ؛ فقوله : حتى أنت يحتاج الى كلام سابق تكون حتى غاية له ، وتنعطف عليه هذه الجملة ، وهل يغنى فى هذا أن يقدر المعطوف عليه ؟ . ووقفت أخيرا على بيت للفرزدق يشهد بصحة هذا الاستعمال وهو :

فوا عجبا ! حتى كليب تسبنى   كأن أباها نهشل أو مجاشع

قال فى المغنى (١) عقب إيراده هذا البيت : « ولا بد من تقدير محذوف قبل حتى فى هذا البيت يكون ما بعد حتى غاية له ؛ أى فوا عجبا ! يسبنى الناس ، حتى كليب تسبنى » ، ونهشل ومجاشع من آباء الفرزدق ، وكليب قبيلة جرير . وقـوله : فواعجبا ، قال التدمرى فى شرح أبيات الجمل : روى بتنوين عجبا وطرحه . وقد أبان ابن مالك (٢) فى كتابه شواهد التوضيح لمشكلات الجامع الصحيح — وقد طبع فى الهنـد — هذين الوجهين . فذكر أنه على تنوين عجبا يكون وا اسم فعل بمعنى أعجب ، وعجبا مفعول مطلق مؤكد له ، كأنه قال أعجب عجبا . وعلى طرح التنوين يكون وا للنـداء وعجبا منادى وألفه منقلبة عن ياء المتـكلم ، وأصله واعجبى ، وليست وا قاصرة على استعمالها فى المندوب ؟

محمد على النجار
المدرس بكلية اللغة العربية

(١) مبحث حتى .   (٢) ا — ص ١٣٩

هل دخل النبي المدينة يوم الهجرة

من باب ثنيات الوداع

في أواخر مارس سنة ١٩٣٥ زرت المدينة المنورة عقب حجتي الأولى ،وزرت آثار المدينة ومشاهدها بصحبة العالم السلفي الشيخ محمود شويل المصري النشأة ، وكان إذ ذاك يقيم في المدينة ويلتزم في صلواته الخمس الوقوف خلف الامام في الصف الأول، ومررنا بباب ثنيات الوداع فقال لي الشيخ : إنه غير ثابت ثبوتا قطعيا أن النبي صلى الله عليه وسلم دخل المدينة يوم قدومه من مكة المكرمة من باب ثنيات الوداع ، فاستغربت لذلك في أول الأمر ، لأنني كنت قد تلقيت في أول عهد الدراسة أن النبي صلى الله عليه وسلم دخل من باب ثنيات الوداع واستقبل بالأهازيج من الغلمان والبنات ، وأنشد المستقبلون :

طلع البدر علينا من ثنيات الوداع
وجب الشكر علينا ما دعا لله داع

وفي الوقت الذي استغربت فيه قول الشيخ تحركت نفسي لتحقيق هذه المسألة ، فرجعت الى سيرة ابن هشام فوجدته نقل عن بعض أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم ما يلي : « كنا نخرج إذا صلينا الصبح الى ظاهر حرتنا ننتظر رسول الله صلى عليه وسلم فوالله ما نبرح حتى تغلبنا الشمس على الظلال ، فاذا لم نجد ظلا دخلنا ، وذلك في أيام حارة حتى إذا كان اليوم الذي قدم فيه رسول الله صلى الله عليه وسلم جلسنا كما كنا نجلس ، حتى إذا لم يبق ظل دخلنا بيوتنا ، وقدم رسول الله صلى الله عليه وسلم حين دخلنا البيوت فكان أول من رآه رجل من اليهود وقد رأى ما كنا نصنع وأنا ننتظر قدوم رسول الله صلى الله عليه وسلم ، فصرخ بأعلى صوته « يا بني قيلة هذا جدكم قد جاء ! » ، قال فخرجنا الى رسول الله صلى الله عليه وسلم وهو في ظل نخلة ومعه أبو بكر رضي الله عنه في مثل سنه وأكثرنا لم يكن رأى رسول الله صلى الله عليه وسلم قبل ذلك وركبه وما يعرفونه من أبي بكر حتى زال الظل عن رسول الله صلى الله عليه وسلم ، فقام أبو بكر فأظله بردائه ، فعرفناه عند ذلك »

وقال محمد بن عبد الملك المشهور بابن قيم الجوزية في كتابه « زاد المعاد في هدى خير العباد » : « وبلغ الأنصارَ مخرج رسول الله صلى الله عليه وسلم من مكة وقصدُه المدينة فكانوا يخرجون كل يوم الى الحرة ينظرونه أول النهار ، فاذا اشتد حر الشمس رجعوا على عادتهم الى منازلهم ، فلما كان يوم الاثنين ثاني عشر ربيع الأول على رأس ثلاث عشرة سنة من النبوة خرجوا على عادتهم ، فلما حمي حر الشمس رجعوا ، وصعد رجل من اليهود على أطم من آطام المدينة لبعض شأنه فرأى رسول الله صلى الله عليه وسلم وأصحابه يزول بهم السراب ، فصرخ بأعلى صوته

يا بني قيلة هذا صاحبكم قد جاء ! هذا جدكم الذى تنتظرونه ! فبادر الأنصار الى السلاح ليتلقوا رسول الله صلى الله عليه وسلم ، وسمعت الرجبة والتكبير فى بنى عمرو بن عوف ، وكبر المسلمون فرحاً بقدومه ، وخرجوا للقائه ، فتلقوه وحيوه بتحية النبوة ، فأحدقوا به مطيفين حوله والسكينة تغشاه ، والوحى نزل عليه «فان الله هو مولاه وجبريل وصالح المؤمنين والملائكة بعد ذلك ظهير » فسار حتى نزل بقباء » .

وزاد على ذلك الحافظ المفسر والمؤرخ الثقة ابن كثير فى كتابه (البداية والنهاية) حيث قال : « وفى الصحيحين من طريق إسرائيل عن أبى إسحاق عن البراء عن أبى بكر فى حديث الهجرة : خرج الناس حين قدمنا المدينة فى الطرق وعلى البيوت والغلمان والخدم يقولون : الله أكبر جاء رسول الله ! الله أكبر جاء محمد ! الله أكبر جاء محمد ! الله أكبر جاء رسول الله » . ثم روى عن ابن عائشة عن البيهقى أن رسول الله صلى الله عليه وسلم لما قدم المدينة جعل النساء والصبيان ينشدون :

طلع البدر علينا ... من ثنيات الوداع
وجب الشكر علينا ... ما دعا لله داع
أيها المبعوث فينا ... جئت بالأمر المطاع

وجرى على رواية هذه الأنشودة معظم المؤرخين المتأخرين ، ونقلت فى الكتب المدرسية فحفظناها عن ظهر قلب فى أثناء الدراسة ، وصارت قضية مسلمة عندنا . ولكننا إذا نظرنا الى المسألة بعين الروية تسرب إلينا الشك فى أن نسوة المدينة وغلمانها وفتياتها يتيسر لهم الاجتماع على أبواب ثنيات الوداع وإنشاد هذه الأنشودة للنبى صلى الله عليه وسلم ولم يكن موعد قدومه قد تحدد ، ولا أنه سيدخل من هذا الباب ، بل إنه صلى الله عليه وسلم هاجر من مكة المكرمة الى المدينة المنورة فى ظروف مخيفة متعبة ، ثم إنه لما وصل الى حدود المدينة وأراد بعضهم التشرف بنزوله فى ديارهم قال لهم عليه السلام : إن ناقته مأمورة ولم يسمح لأحد أن يمسك بزمامها مطلقا .

ولما أصدرت الحاجة قوت القلوب الدمرداشية كتاب (إمتاع الأسماع) لتقى الدين أحمد بن على المقريزى ، اطلعنا فيه على قول ذلك المؤلف : إن تلك الأبيات أنشدها الولائد بين يدى رسول الله صلى الله عليه وسلم على أنغام الدفوف عند عودته من غزوة بدر ، فكان المنافقون قد أشاعوا أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قد قتل ، ولكن النبى صلى الله عليه وسلم بعث زيد بن حارثة وعبد الله بن رواحة من الأثيل الى المدينة فبشرا بسلامة رسول الله ، فتجمع الولائد وقابلوا رسول الله صلى الله عليه وسلم وأنشدت له البيتين المتقدمين ، وهذا هو المعقول والواقع على ما يظهر . وفوق كل ذى علم عليم . والله الهادى للصواب ؟

محيى الدين رضا

باب الأسئلة والفتاوى

المحافظة على سلامة العقود

جاء الى لجنة الفتوى بالجامع الأزهر الاستفتاء الآتى :

كونا فيما بيننا لجنة تجمع من بيننا اشتراكات نقدية لاستغلالها فى الشئون التجارية المشروعة ، وقد وضعت اللجنة قانونا يتضمن المادة الآتية :

إذا أراد أحد الأعضاء أن يتخلى عن اللجنة لأى سبب ما عدا المرض الشديد المقعد عن العمل وما عدا الموت فيخصم ١٠ ٪ من المدفوع منه ومن الأرباح ، ويضاف هذا المبلغ المخصوم الى الربح العام للجنة ، تشجيعا للمشتركين ، وعقابا للمتخلف عن الجماعة ، ثم يعطى له ما بقى بالتقسيط على حسب ما كان يدفعه شهريا .

والمطلوب معرفة الحكم الشرعى فى جواز العمل بهذه المادة أو عدم جوازه ، مع مراعاة أن الغرض منها المحافظة على الجماعة ومنع التلاعب بالانفصال عنها .

على مشالى

رئيس لجنة الاخوان المسلمين

بباكوس — الأسكندرية

الجواب

هذه المادة تعتبر من قبيل الشروط الجزائية التى يقصد منها ما ذكرته اللجنة من المحافظة على سلامة الجمعية ويقصد استمرار العمل الخيرى ، وقد أجاز الحنابلة بيع العربون وهو أن يدفع المشترى الى البائع شيئا من الثمن على شرط أنه إذا تأخر عن دفع باقى الثمن وتسلم المبيع لا يكون له الحق فى استرداد ما دفعه ، وفى مثل هذه الحالة يأخذ البائع العربون بدون أن يدفع من جانبه شيئا للمشترى نظرا لتخلفه عن الوفاء بالحضور ودفع ما بقى . وحكمة ذلك المحافظة على سلامة العقود بين المسلمين من التلاعب بها .

فهذا الحكم يعطينا جواز العمل بتلك المادة لتسلم أغراض اللجنة من العبث بالانتظام فيها والانصراف عنها من غير المبرر الذى ذكروه فى المادة . والله أعلم .

الرشوة والهدية

وجاء الى اللجنة أيضا الاستفتاء الآتى :

١ — ما معنى الرشوة المحرمة ؟ وهل يعتبر من الرشوة ما يتناوله الخدمة والممرضون من الجمهور إزاء خدماتهم ، مع العلم أن أجورهم الراتبة صغيرة جدا لا تكفى عيشهم ؟

٢ — وإذا كان الجمهور يدفع هذه النقود بمحض إرادته وبغير طلب من العمال فما الحكم ؟

٣ — ما حكم المضطر الى دفع شىء لانجاز حاجته؟

الجواب

١ — الرشوة المحرمة هى المال الذى يأخـذه الموظف لينفذ عملا يجب عليه تنفيذه بحكم وظيفته . فاذا كان المستخدم أو الموظف لا يؤدى عمله إلا بأخـذه مالا على ذلك فهذا رشوة محرمة . وأما ما يدفع الى القاضى أو الحاكم أو الموظف مطلقا على سبيل الهدية فلا شىء فيه إذا كانت بين المهدى والمهدى له عادة جارية بالتهادى ولم يؤد هذا الاهداء الى إحقاق باطل أو إبطال حق ، ففى هذه الحالة لا تكون الهدية رشوة ويجوز قبولها . وأما ما يعطى للخدم ونحوهم على سبيل التبرع فلا حرج فيه شرعا .

٢ — وما يدفعه الجمهور بمحض إرادته ومن غير طلب فكما سبق لا شىء فيه شرعا .

٣ — إن باذل المال فى سبيل قضاء مصلحته لا شىء عليه ، والحرمة على الآخذ وحده ، وعلى أولياء الأمـور أن يتفقدوا حال الموظفين والعمال ويتثبتوا من تأدية أعمالهم على الوجه المرضى ، وعلى الموظفين والعمال أن يتقوا الله فلا يمدوا أيديهم الى غير الحلال . والله أعلم .

حكم من لم تبلغه دعوة الاسلام

وجاء الى اللجنة أيضا الاستفتاء الآتى :

١ — لو أن شخصا لم يسمع بالدين الاسـلامى فى هذا الزمن هل يحاسب على عدم الايمان به أو يعفو الله عنه ؟ وهل يحاسبه الله على إحسانه أو إساءته بمقتضى ما يعتقد من دين ؟

٢ — شخص سمع باسم الدين الاسلامى ولم تعرض عليه أصوله ولا الأدلة ولا البراهين على صحتها لينظر فيها ، فهل يعتبر الشخص كافرا ويحاسب على ذلك ؟ وهـل من الواجب عليه البحث عن أصول الدين الاسلامى بمجرد سماعه باسمه ؟

٣ — ولد شخص من أبوين مسلمين ولكنه نشأ فى الرذيلة ولم تبلغه دعوة الفضيلة ليتعلق قلبه بها ولم يتقدم اليه الناصحون ببيان الحلال والحرام ، فهل هذا الشخص من الناجين أو من الهالكين ؟

الجواب

١ — يرى كثير من العلماء أن بلوغ دعوة الرسول صلى الله عليه وسلم شرط فى التكليف بأصول الشريعة الاسلامية وفروعها . وعلى ذلك فمن لم تبلغه الدعوة كمن عاش فى جهة منقطعة عن بلاد الاسلام لا يكلف بشىء ولا يؤاخذ فى الآخرة . والدليل على ذلك قوله تعالى : « وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا » وقوله تعالى : « رسلا مبشرين ومنذرين لئلا يكون للناس على الله حجة بعد الرسل » وقوله تعالى : « ولو أنا أهلكناهم بعذاب من قبله لقالوا ربنا لولا أرسلت إلينا رسولا فنتبع آياتك من قبل أن نذل ونخزى » . واللجنة تفتى بهذا لهذه الأدلة الظاهرة .

٢ — من سمع بالاسلام يجب عليه أن يسعى الى من يوقفه على أصوله وفروعه ، فاذا ترك السعى الى ذلك كان مقصرا معاقبا فى الآخرة .

٣ — هذا الرجل متى بلغ عاقلا يستحق المؤاخذة على ما فرط منه من مخالفة أوامر الله سبحانه وتعالى ، وعليه أن يبادر بالاقلاع عن مسلكه والتوبة الى الله عز شأنه ، وولى أمره مؤاخذ شرعا على تقصيره فى تهذيب أخلاقه حتى ينشأ نشأة صالحة توافق تعاليم الاسلام . والله أعلم .

رفع الحرج عند المشقة

وجاء الى اللجنة أيضا الاستفتاء الآتى :

مهنتى طباخ بالجيش الانجليزى ، والحالة المعيشية اضطرتنى الى ذلك ، ولا يخفى على فضيلتكم أن ثيابى تكون ملوثة بدهن الخنزير ، وكذلك بعض أعضاء من جسمى .

وإن مواعيد عملى من الساعة السابعة صباحا الى السادسة مساء ، وأنا أؤدى فرض الصلاة فى مواعيدها بثيابى وجسمى الملوثين ، فهل هذه الصلاة صحيحة ؟

مصطفى محمد العويلى

الجواب

على السائل أن يجتهد فى غسل ما أصاب بدنه من النجاسة ، وأن يستحضر ثوبا طاهرا يصلى فيه ، فان تعذر عليه ذلك أو لحقه مشقة تضره صلى بالنجاسة على حسب حاله . والله أعلم .

رئيس لجنة الفتوى

مأمون الشناوى

نظرية المعرفة فى التصوف الاسلامى

— ٢ —

ومفتاح معرفة الله تعالى هو معرفة النفس ، كما قال سبحانه وتعالى « سنريهم آياتنا فى الآفاق وفى أنفسهم حتى يتبين لهم أنه الحق » وقال الرسول صلوات الله عليه « من عرف نفسه فقد عرف ربه » (١) وروى عن ابن عمر رضى الله عنهما قال : قيل لرسول الله صلى الله عليه وسلم يارسول الله : أين الله ؟ فى الأرض أو فى السماء ؟ قال « فى قلوب عباده المؤمنين » . فخاصة الانسان العلم والحكمة ، وأشرف أنواع العلم هو العلم بالله وصفاته وأفعاله ، فيه كمال الانسان ، وفيه كمال سعادته وصلاحه لجوار حضرة الجلال والكمال ، فالبدن مركب للنفس ، والنفس محل للعلم ، والعلم هو مقصود الانسان وخاصته التى لأجلها خلق ، فخاصية الانسان هى معرفة حقائق الأشياء ، وجملة عالم الملكوت والملك إذا أخذت دفعة واحدة تسمى الحضرة الربوبية لأنها محيطة بكل الموجودات « إذ ليس فى الوجود شىء سوى الله تعالى ، وأفعاله ومملكته وعبيده من أفعاله ، فما يتجلى من ذلك للقلب فهى الجنة حسب سعة معرفته ، وبمقدار ما تجلى له من الله وصفاته وأفعاله » (٢) .

أما طرق المعرفة فهى عندهم علوم ليست ضرورية ، وتحصل فى القلب فى بعض الأحوال ، وهى تارة تهجم على القلب أى تكون بطريق الالهام ، وتارة تأتى عن طريق الاستدلال والقياس وغيرها من طرق العلم فتكون مكتسبة .

والقلب عندهم مستعد لأن تنجلى فيه حقيقة الحق فى الأشياء كلها ، لولا الحجب التى تحجب عنه هذه الحقائق ، وقد تهب ريح الألطاف وتنكشف الحجب عن أعين القلوب فينجلى فيها بعض ما هو مسطور فى اللوح المحفوظ ، ويكون ذلك تارة فى المنام فيعلم به ما يكون فى المستقبل ، ولكن ارتفاع الحجاب لايتم إلا بالموت ، كما يتجلى من قول على بن أبى طالب رضى الله عنه « الناس نيام فاذا ماتوا انتبهوا » .

وهذه الحجب قد ترتفع أيضا فى اليقظة بلطف خفى من الله تعالى ، فيلمع فى القلب من وراء ستر الغيب شىء من غرائب العلم تارة كالبرق الخاطف وأخرى على التوالى الى حد ما ، ودوام هذه الحال فى غاية الندور (٣) .

من ذلك نرى كيف أن الصوفية لم يحرصوا على دراسة العلوم وتحصيلها طلبا للحقيقة ، وإنما أخذوا أنفسهم بالرياضة الروحية والاقبال على الله اعتقادا منهم بأن ذلك هو طريق المعرفة .

---

(١) كيمياء السعادة (٢) إحياء علوم الدين (٣) احياء علوم الدين

فأنا نكاد نرى إجماعا عندهم على أن الدليل على الله هـو الله وحـده ، وسبيل العقل عندهم فى حاجة الى الدليل ، لأنه محدث والمحدث لا يدل إلا على مثله . جاء رجل للنورى وقال : ما الدليل على الله ؟ قال : الله ، قال فما العقل ؟ قال : العقل عاجز والعاجز لا يدل إلا على عاجز مثله . وقال ابن عطاء « العقل آلة للعبودية لا للاشراف على الربوبية » وقال غيره « العقل يجول حول الـكون فاذا نظر الى المـكون ذاب » وقال القحطبى « من لحقته العقول فهو مقهور إلا من جهة الاثبات ولولا أنه تعرف اليها بالألطاف لما أدركته من جهة الاثبات » . ويقول الحلاج :

من رامه بالعقل مسترشدا سرحـه فى حـيرة يلهو
وشـاب بالتلبيس أسراره يقول من حيرته هل هو

وقال بعض أكابر الصوفية « لا يعرفه إلا من تعرف اليه ، ولا يوحده إلا من توحد له ، ولا يؤمن به إلا من لطف له ، ولا يصفه إلا من تجلى لسره ، ولا يخلص له إلا من جذبه اليه ، ولا يصلح له إلا من اصطنعه لنفسه » ويفسر الـكلاباذى : من تعرف اليـه بمعنى من تعرف الله اليه ، ومعنى من توحد له أى أراه أنه واحد . وهناك أقوال ، ومحمد بن واسع بن عطاء ، تدل كلها على أن الله تعالى عرفنا نفسه بنفسه فقام « شاهد المعرف من المعرفة بالمعرفة بعد تعريف المعرف بها » (١) .

ومعرفة الله تعالى وطاعته واجبة بإيجاب الله تعالى وشرعه لا بالعقل ، خلافا لقول المعتزلة ، فان العقل وإن أوجب الطاعة فلا يخلو إما أن يوجبها لغير فائدة ، وهو محال ، فان العقل لا يوجب العبث ، وإما أن يوجبها لفائدة وغرض ، وذلك لا يخلو إما أن يرجع الى المعبود وذلك محال فى حقه تعالى ، وإما أن يرجع ذلك الى غرض العبد وهو أيضا محال ، لأنه لا غرض له فى الحال بل يتعب به وينصرف عن الشهوات بسببه ، وليس فى المآل إلا الثواب والعقاب (٢) .

ويرى الغزالى أن السبيل الموصلة لمعرفة الله هى معرفة صفاته وأفعاله ، وأن معرفة الله الحقة مؤدية الى أن تعرف أن (الله أكبر) ، وهذه المعرفة تصل بك الى أن يكون رجاؤك فى الله وحده وخوفك منه وحده وعملك له وحده ، وهذا يصل بك الى أعظم مرتبة من مراتب التوحيد ، وتصل بك هذه المرتبة العظيمة الى ما هو أعظم منها بأن ينكشف لك لا فاعل الا الله تعالى ، وأن كل شىء فى الوجود من الله وبالله ولله .

ويقول الشيخ زكريا الأنصارى : إنه رأى الصوفية لا يطلقون العارف إلا على من توالى عليه العلم بالله وصفاته والنظر فى مصنوعاته وغلب عليه ذلك بحيث صار حالا له ، حتى قالوا من عرف الله كل لسانه أى شغلته معرفته به عن ذكر غيره ، لأن من عرف الله لا يستغنى عن النظر

(١) التعرف لمذهب أهل التصوف .
(٢) إحياء علوم الدين .

فى عبادته لوقعها بحسب ما طلب ، وهذا حق ، ولا بد من دخوله قلبه ، والشيطان عدو له لايسكت عنه وذلك باطل ، ولا بد أن يدركه بقلبه ثم يتقيه ، فقد حكى الله تعالى عن كعب بن مالك وأصحابه كما تخلفوا عن غزوة تبوك وهجروا الى أن نزل فيهم قرآن أنهم ضاقت عليهم الأرض بما رحبت ، وضاقت عليهم أنفسهم ، وظنوا أن لاملجأ من الله إلا اليه ، وذلك لمعرفتهم بالله وعظمته وعظمة رسوله وتخلفهم عن الجهاد مع رسوله ، فكل من عرف الجليل لا يحتمل قلبه الاشتغال بغيره ولا البعد عنه(١) .

ولمعرفة الله تعالى لذة تفوق الوصف ، والانسان على حد قول الغزالى جامع لجملة من القوى والغرائز ، ولكل قوة وغريزة لذتها فى نيلها لمقتضى طبعها الذى خلقت له . وفى القلب غريزة تسمى النور الالهى أو نور الايمان واليقين يدرك القلب بها المعانى التى ليست متخيلة ولا محسوسة ، وهذه الغريزة مقتضى طبعها المعرفة أو العلم وهو لذتها ، ويخرج الغزالى من ذلك كله بأن لذة المعرفة أقوى من سائر اللذات ، فان اللذات مختلفة بالنوع وبالضعف والقوة وإنما تعرف أقوى اللذات بأن تكون مؤثرة على غيرها ، وأن اللذات إما ظاهرة كلذة الحواس ، وإما باطنة كلذة الكرامة والعلم ، والمعانى الباطنة أغلب على ذوى الكمال من اللذات الظاهرة ، وبالجملة فان لذة معرفة الله تعالى هى أعظم اللذات ؟ يتبع

سعيد زايد
ليسانسيه فى الفلسفة

---

(١) هامش الرسالة القشيرية .

الحلم

قيل للأحنف ابن قيس : من أحلم . أنت أم معاوية ؟ . قال : تالله ما رأيت أجهل منكم ، إن معاوية يقدر فيحلم ، وأنا أحلم ولا أقدر فكيف أقاس عليه أو أدانيه ؟

وقال معاوية : إنى لأستحى من ربى أن يكون ذنب أعظم من عفوى ، أو جهل أكبر من حلمى ، أو عورة لا أواريها بسترى .

وقال شاعر :

لن يدرك المجد أقوام وإن كرموا حتى يذلوا وإن عزوا لأقوام
ويشتموا فترى الألوان كاسفة لا ذل عجز ولكن ذل أحلام

٦ — تحقيقات أدبية

نشأة المقامة

رأى جديد

قال المتأخرون شيئا كثيرا فى نشأة المقامة وأول من كتب فيها ، وإنى ذاكر بعض ما قالوا ثم خالص إلى رأى جديد ما أظن أن أحداً سبقنى اليه ، وكان هذا الرأى قد وقع فى نفسى منذ خمسة أعوام حين كنت أكتب فى بعض المجلات الأدبية ترجمة للبديع الهمذانى ، ولكنى أرجأت وأرجأت حتى جاء هذا العام ، فرأيتنى شديد الرغبة فى إظهار هذا الرأى لعله يجد قبولا فى الأوساط الأدبية .

يظن أن (الحريرى) هو أول من تحدث عن المنشئ الأول للمقامة ؛ فقد كتب فى مقدمة مقاماته : « وبعد فانه قد جرى ببعض أندية الأدب الذى ركدت فى هذا العصر ريحه ، وخبت مصابيحه ، ذكر المقامات التى ابتدعها بديع الزمان ، وعلامة همذان ، رحمه الله ، وعزا إلى أبى الفتح الاسكندرى نشأتها ، وإلى عيسى بن هشام روايتها ، وكلاهما مجهول لا يعرف ، ونكرة لا يتعرف ، إلى أن قال : هذا مع اعترافى بأن البديع سباق غايات ، وصاحب آيات ، وأن المتصدى بعده لانشاء مقامة ، ولو أوتى بلاغة قدامة ، لا يغترف إلا من فضالته ، ولا يسرى ذلك المسرى إلا بدلالته ، ولله در القائل :

فلو قبل مبكاها بكيت صبابة بسعدى شفيت النفس قبل التندم
ولكن بكت قبلى فهاج لى البكا بكاها فقلت : الفضل للمتقدم »

هذا ما قاله الحريرى ، وجرى عليه كثير من المؤلفين ، غير أن هذا الرأى لا يثبت للنظرة الأولى ؛ فان ابن فارس صاحب كتاب المجمل ، وأستاذ البديع ، كان قد وضع مقامات ، ولا تزال منها المقامة الفقهية المتضمنة نحو المائة مسألة ، وبدهى أن التلميذ يترسم خطى أستاذه وينسج على منواله .

لكن الباحثين لم يقفوا عند هذا الحد ، فذهبوا يفتشون فى بطون الكتب علهم يجدون من هو أسبق من البديع ومن أستاذه . وقد كان نص الحصرى فى زهر الآداب مصباحا اهتدى به بعض الباحثين ، فأسند نشأة المقامة الى أبى بكر بن دريد صاحب الجمهرة ، وهذا هو النص « ولما رأى — يعنى البديع — أبا بكر محمد بن الحسن بن دريد أغرب بأربعين حديثاً وذكر أنه استنبطها من ينابيع صدره ، واستنخبها من معادن فكره ، وأبداها للأبصار والبصائر ، وأهداها للافكار والضمائر ، فى معارض عجمية ، وألفاظ حوشية ، فجاء أكثر

ما أظهره تنبو عن قبوله الطباع ، ولا ترفع له حجبها الاسماع ، وتوسع فيها إذ صرف ألفاظها ومعانيها فى وجوه مختلفة ، وضروب متصرفة ، عارضها بأربعمائة مقامة فى الكدية ، تذوب ظرفا ، وتقطر حسنا ، ولا مناسبة بين المقامتين لفظا ولا معنى »

قال الدكتور زكى مبارك معلقا على هذا : « مؤدى هذا الكلام أن بديع الزمان ليس مبتكر فن المقامات ، وأنه حاكى ابن دريد فى أحاديثه » ، ورأى الدكتور طه حسين : أن مقامات ابن دريد قد تكون هى هذه الأحاديث الصغيرة المروية عنه فى كتاب الأمالى لأبى على القالى . ولا نقف طويلا عند هذا الرأى أو ذاك ، فقد كفانا الحصرى نفسه مئونة هذه الوقفة حين قال : « ولا مناسبة بين المقامتين لفظا ولا معنى » .

وإذن فلم يبق إلا أن ابن دريد تخيل بعض الاحاديث على ألسنة الاعراب ، وهكذا فعل البديع ، وما نظن أن هذا كاف فى سلب البديع فضل السبق فى هذا ، على أنى أظن أن هذه المقالة وقعت للحصرى من بعض أعداء البديع الذين كانوا يكرهونه ، ولا يقدرون على نقده ولا مجابهته ، فدسوا هذه الكلمة ليغضوا من شأن مقاماته ، وهذا جهد الحاسد العاجز .

على أننا نرجع الى عصر ابن دريد فنجد رجلا يشبه البديع والبديع يشبهه الى حد بعيد ؛ ذلك الرجل هو أبو المطهر الأزدى مؤلف (حكاية أبى القاسم البغدادى) التى يقول فيها : « ولعهدى بهذا الحديث سنة ست وثلثمائة » وقد طبعها المسيو ميتس الألمانى .

نطالع هذه القصة ثم نطالع بعدها مقامات البديع وآثاره الأدبية فلا يخالجنا شك فى أن الثانى أخذ من الأول وحذا حذوه لعدة أسباب :

١ — نظن أن الأزدى أول من أطلق كلمة مقامة على ما يحكى فى مجلس من المجالس ، وقد وردت هذه الكلمة فى مقدمة رسالته قال : « هذا الذى أحصله من أدب غيرى وأقتنيه ، وأتحلى به وأدعيه وأرويه ، من ملح ما تنفسوا به وتنافسوا فيه ، ويصدق شاهدى عليه أشعار لنفسى دونتها ورسائل سيرتها ، ومقامات حضرتها ، ثم إن هذه حكاية رجل بغدادى كنت أعاشره برهة من الدهر ، فيتفق منه ألفاظ مستحسنة ومستقبحة ، وعبارات عن أهل بلده مستفصحة ومستفضحة ، فأثبتها خاطرى لتكون كالتذكرة ، فى معرفة أخلاق البغداديين على تباين طبقاتهم ، وكالأنموذج المأخوذ من عاداتهم » .

٢ — شخصية أبى القاسم البغدادى ، وشخصية أبى الفتح الأسكندرى ، وهما الراويتان فى القصتين ، متشابهتان حتى فى التسمية ، وهما خرافيتان ، وكل منهما جمع أدوات النصب والاحتيال والنفاق ، فترى الواحد منهما يدارى أهل المجلس وينافقهم ، فيلبس ثوب التقى والصلاح ، حتى إذا رآهم على استعداد للهزل انقلب لاعبا متمردا مارقا بغرائب الخلاعة والمجون .

٣ — لعلنا نضع يد القارئ على أقوى دليل حين ننقل له كلمة لكل من الرجلين بينهما مشابهة قوية نرى فيهما كيف يسرد كل منهما الشتائم المستغربة والمستملحة، وكيف يتفقان أحيانا على المعنى الواحد، وقد وصفا ثقيلا فقال البغدادى: «يا أول ليلة الغريب إذا بعد عن الحبيب، يا طلعة الرقيب، يا يوم الأربعاء فى آخر صفر، يالقاء الكابوس فى وقت السحر! الى آخر ما قال على هذا النمط. ويقول البديع: يا أم حنين، ياغداة البين، يا رمد العين، يا فراق المحبين، يا ساعة الحين، يا ثقل الدين . . . إلى آخره.

٤ — والناظر فى أسلوب الرجلين يجد الطريقة واحدة، فكلاهما رقيق الأسلوب عذب العبارة يكاد يلتزم السجع والازدواج، حتى عدد الفقرات يكاد يتساوى عندهما، كما أن سجع كل منهما قصير الفقرات.

٥ — وصف كل منهما الحياة الاجتماعية فى عصره، فحكاية أبى القاسم وصف لحياة بغداد وما فيها من خلاعة ولهو، وتدوين لكثير من عادات أهلها، وقد دون مظاهر الحضارة فى عصره، وكذلك فعل البديع فى مقاماته، وكما دونا كثيرا من العادات، دونا كثيرا من الألفاظ الجارية على الألسنة، ولهما صور فنية رائعة قصدا اليها رغبة فى الدعابة.

٦ — ينتقل أبو المطهر من فن الى فن فى دعابة وظرف، والحكاية كلها مجلس واحد، ولكنها فنون شتى، وكذلك نرى البديع ينتقل من حال الى حال.

وبعد، فيقينى أن البديع وقع على هذه الحكاية وترسم خطاها، ونسج على منوالها أسلوبا ومعنى وغرضا، ولكنه أبدع وأحسن، ولى عودة الى هذه المقارنة إن شاء الله؟

على محمد حسن

المدرس بمعهد القاهرة

قيم الرجال عند الرجال

قيل لأبى نواس، وكان عدا منزلته العليا فى الشعر أعلم أهل زمانه: قد بعثوا ليجمعوا بين أبى عبيدة والأصمعى. فقال: أما أبو عبيدة فان مكنوه من سفره قرأ عليهم أساطير الأولين، وأما الأصمعى فبلبل فى قفص يطربهم بصفيره.

وذكر عند المنصور محمد بن إسحق وعيسى بن دأب، فقال: أما ابن إسحق فأعلم الناس بالسيرة، وأما ابن دأب فان أخرجته عن داحس والغبراء لم يحسن شيئا.

وقال المأمون: من أراد لهوا بلا حرج فليسمع كلام الحسن الطالبى.

وسئل العتابى عن الحسن الطالبى هذا فقال: إن جليسه لطيب عشرته لأطيب من الابل على الحداء، ومن الثمل على الغناء.

من أخبار أعلام المعاصرين

العلامة أبو الكلام آزاد

رئيس المؤتمر الهندى الوطنى

— ٢ —

ذكرنا فى مقال سابق نشأة العلامة أبى الكلام آزاد ، وتربيته فى المدينة ، وتلقيه العلم فى الأزهر الشريف ، وكيف أنه حين ذهب الى الهند تفتحت عبقريته فى أوجه النشاط المختلفة ، نشاطه السياسى والدينى والأدبى ؛ وذلك باصداره مجلة لسان الصدق الشهرية ، ثم مجلة « الهلال » الهندية ، واشتراكه فى عدد من المجلات مثل المخزن ، والرفيق . كما ذكرنا أنه كان للمترجم له مذهب جديد فى التفكير أساسه المنطق وإعمال العقل .

كانت مجلة « الهلال » الهندية التى استمر يصدرها نحو أربع سنوات ـ من سنة ١٩١٢ الى سنة ١٩١٥ — ذات نفوذ عظيم فى أوساط المسلمين المثقفين . ولما صودرت هذه المجلة لجأ أبو الكلام الى إصدار مجلة « البلاغ » التى كانت فى أسلوبها وأفكارها أكثر حماسة ، وأشد استفزازا للهمم من سابقتها الهلال . لذلك لم يطل عمرها بل صودرت فى ابريل سنة ١٩١٦ ، وأمر صاحبها أن يغادر ولاية البنغال .

لم ييأس المترجم له من مصادرة مجلاته الواحدة تلو الأخرى ، ولا من أمر خروجه من البنغال . غير أن الأمر لم يقف عند إخراجه من البنغال ، بل أعلنت الحكومات المحلية فى البنجاب وبومباى واكره وأود ، أنها لا ترغب فى قدومه الى بلادها ، فلم يجد بدا من الذهاب الى مقاطعة بهار حيث كان اعتقاله بعد وصوله بخمسة أشهر .

لم يستطع أبو الكلام التخلص من القيود التى حدت من نشاطه إلا بعد سنة ١٩٢٠ أى بعد سنتين من وضع الحرب أوزارها ، وصفاء الجو السياسى فى العالم . وفى هذه السنة كان قد خرج من معتقله فقابله مسلمو الهند بعواصف من الحماس والتكريم ، ورحبت به جمعية علماء الهند ، ولقبته « بالمفكر النير » .

وقد كان حتى وقت خروجه من المعتقل رئيس الرابطة الاسلامية (١) ، ورئيس جمعية

---

(١) أسست هذه الرابطة سنة ١٩٠٦

الخلافة أيضا التى كانت تدعو الى العمل على استبقاء سلطان الأتراك العثمانى خليفة للمسلمين ورئيسهم الدينى .

وفى سنة ١٩٢١ اجتمع بالمهاتما غاندى ، ومن ذلك الوقت صار العلامة أبو الكلام نصيرا من أشد الأنصار المخلصين للمدرسة التى تقول باتخاذ « سياسة عدم العنف » فى المطالبة بتحقيق الأمانى القومية .

وفى سنة ١٩٢٣ انضم الى الحزب السواراجى (١) Swaraj party الذى كان ينادى بمنح الهند الحكم الذاتى Home rule ، وبذلك صار من الأعوان العاملين للبندت موتى لال نهرو — والد جواهر لال نهرو — واتجها نحو سياسة واحدة .

وكان الى جانب الحزب السواراجى حزب آخر ذو مبادئ مختلفة تنحصر فى عدم تغيير السياسة القائمة فى بلاد الهند No changes party . وكان بين هذا الحزب والحزب السواراجى سوء تفاهم ، وبالرغم من هذا ومن أن السيد أبا الكلام كان معتنقا مذهب الحزب السواراجى اتفق الحزبان على انتخاب المترجم له رئيسا لهم ليقرر أسباب الخلاف ، ويصلح ذات البين ، وقد نجح فعلا فى حل الخلاف القائم حينذاك .

انصرف العلامة أبو الكلام عهدا طويلا عن الانتاج الأدبى ، ولكنه فى سنة ١٩٢٤ استأنف هذا الانتاج ؛ فاتخذ له مقرين أحدهما فى دلهى والثانى فى كلكتا . وفى هذه السنة أسس فى دلهى مطبعة خاصة له ، وانصرف الى طبع ما قام به من ترجمة القرآن الكريم الى اللغة الأوردية ، تلك الترجمة التى تعتبر الوحيدة فى دقتها وتفسيرها ، والتى تعتبر الأولى من نوعها . وقد أتم ترجمة القرآن وطبعها ، وترك دلهى بعد ذلك الى كلكتا نهائيا . وتعتبر ترجمته للقرآن وتعليقاته عليها أكثر منتجاته الأدبية قيمة (٢).

وكان العلامة أبو الكلام قوى الصلة بجمعية علماء الهند ، مقربا منها ، تلك الجمعية التى لها أتباع فى الهند يعدون بالملايين . نقول إنه كان قوى الصلة بهذه الجمعية بالرغم من أنه كان رئيس « الرابطة الاسلامية » التى كانت لها فى الواقع وجهة نظر سياسية تختلف عن وجهة نظر جمعية علماء الهند ؛ ومن هذا نفهم الى أى حد كانت — ولا تزال — شخصية المترجم له محبوبة من الهيئات المختلفة .

(١) كلمة سواراج تتكون من كلمتين إحداهما هى سوا أى ذات ، والاخرى راج أى حكم . ومعناهما معا الحكم الذاتى

(٢) ترجم القرآن الى كل اللغات الاوربية ، وكثير من اللغات الشرقية . وطبعت اول ترجمة الى الانجليزية سنة ١٧٣٤ وهى ترجمة G. sale . وأصح ترجمة انجليزية ظهرت حتى الآن هى ترجمة العلامة يوسف على الهندى .

والسيد أبو الكلام حيي بفطرته ، يكره الظهور . ولذلك تراه يتنحى عن المواقف التى تقترن بالدعاية والاعلان عن النفس مع أنه خطيب لا يلحق له غبار فى اللغة الأوردية . نعم إنه خطيب يملك القلوب ، ويجذب اليه المستمعين . ولكن انصرافه الطبيعى عن صخب المجتمعات وازدحامها جعله يرفض كثيرا من الدعوات الخطابية . وكثيرا ما يظن من لا يعرف المترجم له عن قرب أن حياءه القوى هذا إن هو إلا نوع من التعاظم والترفع المصطنع ؛ والحقيقة أن صاحبنا ذو نفس حساسة .

ومن الصفات المميزة له أنه دقيق الملاحظة ، نير البصيرة ، صادق الحكم على الرجال والظروف ، غير أنه من الحكمة والتدبر بحيث لا يعلن عن رأيه بسهولة . لذلك كان يميل الى الصمت ؛ فاذا اطمأن الى محادثيه وكانوا على شا كلته تجلى محادثا سميراً ، وفكها طريفا . أما إذا كان فى صحبة جماعة ليست من طرازه فان صمته يكاد يكون مخجلا .

ومن النواحى البارزة فيه ، قوته القاهرة فى المناظرات ، وحجته القاطعة فى المناقشات ، ففى مثل هذه المناسبات يبهر سامعيه بذخيرته الغنية بالمعارف قديمها وحديثها ، شرقيها وغربيها .

أما عاداته فهو عبد طيع لها ، وهو ينهض من النوم كل يوم فى الساعة الخامسة صباحا ، وبعد شروق الشمس يستقبل زائريه الكثيرين . ومن عاداته إغرامه بالحمام الساخن فى آخر النهار بعد رحلة أو مجلس طويل . وبعد ذلك يؤثر العزلة والانفراد بنفسه على الاجتماع بالناس ، اللهم إلا بأصدقائه الأقربين الذين يألف اجتماعاتهم والتنزه معهم ؛ ولا يظفر من بحضرته إلا بكل لطف وفضل ، فى أدب جم مخجل ، حتى ولو كان من خصومه المتعنتين . وهو على درجة من الحلم يندر معها أن يرى غاضبا .

وتحتوى مكتبته على عدد عظيم من الكتب القيمة ، الانجليزية والشرقية ، والصحف والمجلات التى تصدر فى الشرق الأدنى ولا سيما فى مصر . وهو يتميز بالبساطة فى معيشته وهندامه ، ولكنه يميل إلى الأنيق الجميل من كل شىء ويتصل به .

أما مواهبه العظيمة فقد كونت له شخصية قوية رفيعة بين معاصريه وبنى وطنه ، وهى شخصية لم يستطيع أحد أن ينال منها أو أن يصيبها بخدش . ويقرن اسمه فى الأوساط الأجنبية بنشاطه السياسى أكثر من أى نشاط آخر دينى أو أدبى ؟

محمد ولى خان
دكتور من جامعة اكسفورد

النقد الادبي في القرن الرابع

بلغ النقد الأدبي في القرن الرابع حداً كبيرا من النضوج والقوة ، شـأنه في ذلك شأن الأدب والبيان وسائر ألوان العلوم والثقافات ، وذلك برغم ما كان يغشى الحياة الاسلامية إبان ذاك من ضعف سياسي بعيد الأثر في مستقبل العالم الأسلامي ؛ وحين كانت رقعة الدولة الاسلامية تمزق أديمها الحوادث العاصفة ، وتتداولها أيدي الملوك الغاصبين ، والدول الصغيرة الناشئة : كالأخشيدية والفاطمية والحمدانية والبويهية وغيرها من مختلف الدويلات والعروش . كان رجال العلم والأدب والفن جادين في إقامة الحياة الاسلامية على أسس وطيـدة من التفكير المثمر والانتاج الصحيح والتجـديد المستمر في شتى ألوان الثقافة ومناحي الحيـاة ؛ وكانت رعاية الملوك لهم ، وتعضيد الأمراء وقادة العالم الاسلامي إياهم سببا من أسباب استمرار هذه النهضة الفكرية والعلمية والأدبية ؛ كما كانت حركة البحث العقلي التي غذاها الرشيد والمأمون قد أتت أكلها ، وهضمتها عقول المسلمين ، وأحالتها غذاء عقليا أنتج نتائجه العظيمة في القرن الرابع الهجري ، فـكان أحفل عهد برجال الفـكر والعـلم والأدب والنقد والبيـان ، وأمجد عصر شهدته العربية وآدابها الرفيعـة ، وذاعت في آفاقه شهرة كثير من الأدباء والـكتاب والشعراء وأئمة النقد وفحول البيان ، وظهرت في خلاله مؤلفات كثيرة ناضجة في علوم الدين والدنيا ، وفي علوم التفكير والفلسفة ، وفي علوم العربية وآدابها ، سواء في اللغة أو الأدب أو النقد أو البيان ، وما زالت هذه المؤلفات أعظم المصادر وأجلها في الثقافة الاسلاميـة ، وما زلنا ننشد السير على آثارها في الابتداع والتجديد والانتاج ؛ ولعل من أظهر خصائص الثقافة الاسلامية في هذه الحقبة الرائعـة بلوغ النقد الأدبي أبعد الغايات ، وكثرة ما ظهر فيه من مؤلفات ، تجمع بين سلامة الذوق ودقة الحـكم وتحري الانصاف وعمق التفكير ، وتحـاول جاهدة أن تضع أسس النقد وأصول الموازنة على دعائم ثابتة ، تقوم مقام الحـكومة العـادلة والحـكَمَ المنصف كلما تشعبت الآراء واختلفت الأذواق ، في شعر شاعر أو منزلة أديب .

والنقد الأدبي بدأ بحوثه علماء اللغة والأدب ، واتجه أولا — في عهود كانت فيها الملـكات العربية ما تزال على سلامتها وصحتها — الى البحث عن الأسلوب وسلامته من الخطأ في اللغة أو الاعراب أو التصريف ، للحفاظ على العربية وكتابها الحـكيم ، ودفع عادية الفسـاد الذي نجم على يد المستعربين من الموالي ، ثم على يد من اختلط بهم من العرب . ولما فرغ النقد من هذه البحوث عاد الى بحث الأسـلوب نفسه وما يتصل به مما يمس صميم البيـان والأداء ، تلافيـاً لأخطاء الملـكات التي بدأ يدب اليها العي والقصور والعجز بسبب المستعربين والاختلاط بهم ،

وأخذ علماء الأدب والنقد كابن سلام ، م سنة ٢٣١ والجاحظ م سنة ٢٥٥ وابن قتيبة م سنة ٢٧٦ وأضرابهم كأبي عبيدة م سنة ٢٠٦ وسواه ، في عرض المشكلات الأدبية والتعليق عليها وإبداء آرائهم فيها .

ثم كان القرن الرابع فاتجه علماء الأدب في مشرقه إلى الكتابة في الأدب والنقد ، ثم مزجوا بحوث النقد والأدب بالبيان ، ثم أفادونا من دراسات النقد فائدة جلى انتقلت بهم إلى البحث في مظاهر البيان ومشكلات البلاغة ، فاتجه تأليفهم في آخر هذا القرن إلى بحوث البيان نفسه .

ونقاد الأدب والشعر في القرن الرابع فريقان : فريق كتب ونقد ووازن وحكم متأثرا بذوقه الأدبي وطبعه العربي وثقافته الخالصة من شوائب الثقافات الأخرى التي جرت جداول اليها الثقافة الاسلامية الصميمة المتدفقة ، ومن هؤلاء الحاتمي م سنة ٣٨٣ « صاحب الرسالة الحاتمية » في نقد شعر المتنبي وبيان سرقاته من حكمة أرسطو الفيلسوف ، والحسن بن بشر الآمدي م سنة ٣٧١ صاحب الموازنة بين الطائيين ، وعلى بن عبد العزيز الجرجاني م سنة ٣٩٢ صاحب « الوساطة بين المتنبي وخصومه » وابن وكيع م سنة ٣٩٣ صاحب « المنصف » في سرقات المتنبي ، وأبو بكر الباقلاني م سنة ٤٠٢ مؤلف « إعجاز القرآن » م سنة ٣٣٦ وقبلهم أبو بكر الصولي صاحب « أخبار أبي تمام » وأبو الفرج الاصبهاني م سنة ٣٥٦ مؤلف كتاب « الأغاني » وفريق آخر كتب بروح أدبي هذبته فكرته ووسعت أفقه الثقافات الأخرى التي هضمها القرن الرابع ، وأحالها غذاء عقليا لكل من توسع في الدراسة والبحث العميق ؛ ومن هذا الفريق جعفر بن قدامة م سنة ٣٩٩ صاحب كتاب « نقد النثر » ؛ وقدامة بن جعفر م سنة ٣٣٧ صاحب « نقد الشعر » ، وابن العميد م سنة ٣٦٠ ، والصاحب ابن عباد م سنة ٣٨٥ صاحب رسالة « الكشف عن مساوىء شعر المتنبي » ، وأبو هلال العسكري م سنة ٣٩٥ صاحب « الصناعتين » و « ديوان المعاني » ؛ وهذا الفريق الأخير يختلف نقده قوة وضعفا بحسب تمكن الطبع العربي من نفوس رجاله وأعلامه ، وتتفاوت منازلهم في الاجادة والاحسان بتفاوتهم في الذوق الأدبي الذي يُعتدُّ به في الحكومات الأدبية العادلة . ودعنا ممن نقدوا الأدب والشعر بدون تمكن الطبع الأدبي في نفوسهم ، من : النحو بين علماء اللغة ، والمعنويين رجال العقل والفلسفة ، الذين جاء حكمهم بعيدا عن الذوق المطبوع والفطرة السليمة ، والذين نقدهم الجرجاني في « وساطته » نقدا لاذعا ، وطرح آراءهم في النقد والبيان فلم يعتد بها ولم يعرها نصيبا من البحث والمناقشة (٣٢٧ — ٣٣٢ وساطة) اللهم إلا حيث أراد أن يبرِّر موقفه منهم فذكر بعض أخطائهم في النقد لتكون حجة له في هذا الاهمال .

ومن الجدير بالالتفات أن كثيرا من نقاد القرن الرابع وجهوا عنايتهم الأولى إلى شعر شاعرين لهما أثرهما وخطرهما في الشعر العربي ؛ فأبو بكر الصولي وابن بشر الآمدي اتجها إلى

أبي تمام وشعره ، فدافع عنه الصولي دفاع المعتد به المعتز بقيمته ، وحشد كل مارآه سببا لقبول هذه الحكومات من : شعر الشاعر ، ونقد الناقد ، وحكومة من قبله من رجال الأدب والنقد ، ووازن الآمدى بينه وبين البحترى عارضا شعره وما عليه من مؤاخذات ترجع الى سرقة المعانى أو الخروج عن النهج العربى فى أساليب التعبير والبيان ، متجها الى تفضيل البحترى عليه لطبعه وقلة ما أخذ عليه من مؤاخذات ، والحاتمى وابن عباد والجرجانى وابن وكيع كتبوا فى نقد المتنبي وشعره ، فندد به الحاتمى ، وأشار بمساوىء شعره ابن عباد ، ووقف الجرجانى موقف القاضى النزيه يفهم ويشرح ويقرر ويحكم وينصف الشاعر من جور المتعصبين عليه ، والمتعصبين له معا ، ولا نشك أن أبا تمام والمتنبى كانا جديرين بكل ما دار حول شعريهما من ضجة ، وماكان لهما من دوى فى حياة الشعر العربى ومذاهبه ، فأبو تمام صاحب مذهب جديد فى الشعر العربى ؛ حاول أن يرضى به عقله ، بالغوص على المعانى البعيدة ، والتؤدة فى طلبها ، والتعمق فيها ، كما حاول أن يرضى به ذوقه وطبعه ، بايثار الألفاظ القوية ، والأساليب الجزلة ، التى تحاكى أساليب العرب الأولى وجزالتهم ونهجهم فى الصياغة والاعراب ، ثم بطلب شتى ألوان الجمال فى الأداء والنظم من استعارة رائعة أو تشبيه بليغ أو حكمة بعيدة أو مثل نادر أو طباق ساحر أو تجنيس جميل ، وأبو الطيب المتنبى هو الشاعر الذى عصف فى حياته بخصومه وأقرانه فى مصر والشام والعراق وإيران ، وذهب شعره فى أرجاء العالم العربى إذ ذاك ثائرا مدويا .

فشرق حتى ليس للشرق مشرق   وغرب حتى ليس للغرب مغرب

فردده الناس وشدت به الحياة ، وتمثل به الدهر ، وكان أبو الطيب يفرغ من نفسه على شعره روح القوة والحرية والحياة ، مصورا فيه خلجات نفسه ، وخفقات قلبه فى قوة شخصية ، وقوة تأثير ، راسما الحياة الاسلامية فى عصره ، داعيا الى مذاهب جديدة فيها عزة النفس وكرامة الفرد وحرية الحياة ، ثم لا تكاد تجد شاعرا اختلف النقاد فى منزلته الأدبية ومكانته بين فحول الشعراء كأبى الطيب ، ولا شاعراً كثرت حول شعره الدراسات الأدبية كثرتها حول شعر المتنبى . وحسبك أنه قد شرح ديوانه فحول العلماء كابن جنى م سنة ٣٩٢ ومحمد الهروى م سنة ٤١٤ والمعرى م سنة ٤٤٩ وابن الأفليلى م سنة ٤٤١ والواحدى م سنة ٤٨١ وعبد القاهر الجرجانى م سنة ٤٧١ والتبريزى م سنة ٥٠٢ والعكبرى م سنة ٦١٦ ، ثم اليازجى والبرقوق فى عصرنا الحديث ، كما نقد شعره كثير من النقاد كالحاتمى وابن عباد والجرجانى وكابن وكيع م سنة ٣٩٣ فى كتابه « المنصف » فى سرقات المتنبى الشعرية والثعالبى م سنة ٤٢٩ فى كتابه « يتيمة الدهر » والعميدى فى كتابه « الابانة عن سرقات المتنبى » وابن حنون المصرى فى

كتابه « نزهة الأديب فى سرقات المتنبى من حبيب » ، ومحمد بن أحمد المغربى راوية المتنبى فى كتابيه « الانتصار المنبىء عن فضائل المتنبىء » و « التنبيه المنبىء عن رذائل المتنبىء » الى غير ذلك من الكثير فى نقد المتنبى وشعره ، وهذا فضلا عمن كتب عن حياة أبى الطيب أو عرض لشعره من الكثير من رجال الأدب والنقد والبيان .

هذا هو شأن النقد الأدبى فى القرن الرابع ؛ ولا شك أن ظهور قدامة فى أول هذا القرن، ورجوعه الى البيان اليونانى وما فيه من موازين للنقد ومناهج للبيان يلقح بها البيان العربى ويضع بها أسس النقد الأدبى جاعلا لألوان الترف فى الآراء التى تمس الفكرة وتشبع المعنى حظا كبيرا فى النقد ، كان تطورا جديدا فى بحوث النقد والبيان ، وكان عقل قدامة المنطقى يغلب ذوقه الأدبى ، فزل أحيانا فى نقده ، من حيث قوم ذوق ابن العميد والصاحب ابن عباد وأبى هلال العسكرى أحكام عقولهم فى النقد والحكومة الأدبية ، وإن تبعوا منهج قدامة وجروا فى فهم الشعر وتذوقه ونقده مجراه الذى أوضحه فى كتابه النقد الشعرى ، والذى يرجع الى البحث فى عناصر الشعر الأساسية من : اللفظ والوزن والقافية والمعنى .

وجاء الآمدى فرسم منهجا جديدا فى النقد ، فجعل الطبع والسليقة العربية ومذاهب العرب فى البيان هى الحكم فى كل مشكلة ، والفاصل فى كل شبهة ، ونقد قدامة فى كثير من آرائه ، بل ألف كتابا بين فيه أخطاءه فى « نقد الشعر » وأهداه لابن العميد ، وبالرغم من ذلك كله فقد تأثركها ببعض آراء قدامة ، تأثر به فى فهم عناصر ميزان النقد الأدبى التى حللها حين نقد أبا تمام والبحترى فيما يتصل باللفظ وسلامته والمعنى وصحته والغرض واستقامته والأسلوب ومواءمته لأسلوب العرب فى الأداء والوزن ، وملاءمته لموسيقى الشعر وأوزانه ، وتأثر به فى تنسيق بحوثه وموضوعاته ، عارضا للموضوعات التى أثارها ابن المعتز وقدامة كبحوثه فى الجناس والطباق والاستعارة والتقسيم ، مدليا برأيه مع رجوعه الى العربية وحدها فى المناقشة والنقد والحكم .

وجاء بعد الآمدى الصاحب ابن عباد فسار على ضوء أستاذه ابن العميد فى فهم النقد وعناصره وأصوله مما ستفصل القول فيه بعد حين ؟

« يتبع » محمد عبد المنعم خفاجى

بسم الله الرحمن الرحيم

السيرة المحمدية

تحت ضوء العلم والفلسفة

تابع (الحكمة) التى حلى الاسلام بها أتباعه وقاية لهم من الزيغ عن سبيل الحق

إن متتبعى فلسفة (أنا كزيمـاندر) المـار ذكره ، يقولون بأنه كان يقرر بأن تلك اللانهاية الوجودية لم تكن خالية ، بل كانت تشتمل على أصل المـادة من أزل الآزال ، على حالة من اللطافة لا يدركها العقل ، وأنها كانت مالئة للـكون كله ، ومنها حدث كل كائن قال : « وإن هذه المـادة الأولى تشتمل على كل شيء وتدبر كل شيء » .

وهذا القول بعيد عن التحقيق ، ولا يمكن تصوره ، فان المـادة لو كان لها أصل أزلى لـكان هذا الـكون نفسه على ما هو عليه أزليا مثله ، إلا إذا افترض أن لأصل المـادة إرادة وحكمة واختيارا ، فتوجد الـكائنات أو لا توجدها . وكبير على العقل أن يتصور أن لأصل المـادة مثل هذه الارادة . وما دام أنا كزيمـاندر لا يكبر عليه أن يثبت للمادة إرادة وحكمة واختيارا ، فما الذى منعه أن يثبت هذه الصفات لخالقٍ واجب الوجود ، منزه عن كل نقص ، أوجد الوجود بإرادته وعلمه وحكمته ، وحلاه بكل ما يقومه ويطوّره من القوى والقابليات ؟

لاشك فى أنه أراد بما ذهب اليه ، أن يثبت أن الـكون ليس فى حاجة الى موجد خارج عنه ، فأسند الخصوصيات الالهية لذات المـادة ، رغبة منه فى أن يعقل ما يقول ؛ ولـكنه أوجد إشكالات فلسفية وعلمية يستحيل أن يوجد لها حل . وهى اليوم أشد ما تكون بعدا عن العقول . فهل كان من فائدة المسلمين الأولين الذين دُعوا لنشر الدين العام فى الأرض ، أن يشتغلوا بمثل هذه السفاسف ؟

ثم نبغ بعده الفيلسوف أنا كزيمـانيس ، ونظر فى فلسفة أنا كزيمـاندر سلفه ، فآنس أن نظريته تعجز عن تعليل إيجاد الحياة ، لأن المـادة الأولية التى افترض أنها أزلية ، ساكنة . وأعمل فكره فعثر على ما يكفى فى نظره أن يولد الحياة ، وهو الهواء ، تصيد هذه النظرية من رؤيته أن دوام الحياة متوقف على دوام التنفس ، فاستنتج من ذلك أن أصل الوجود يجب أن يكون هو الهواء . فانه ما دامت الحياة تتوقف عليه فلا بد من أن يكون هو أصل الحياة .

قال فالهواء غير منظور والروح غير منظورة ، والهواء يتحرك والروح كذلك ، فربما يكون هو روح الانسان وروح كل حى .

ثم قال : ليس الهـواء روح الانسان فحسب ، ولـكنه روح العالم كله ، أى أنه مادته الأولى ، وقوته الأولى ، وهو لايزال يتحرك ويتغير من مادة الى مادة ومن صورة الى صورة ، فاذا رق استحال الى نار ، وإذا تكثف استحال الى غيم وإلى ماء وتراب وحجر . وإذا رق فوق رقته أوجد الحرارة ، وإذا تكثف أحدث البرد . وهـذه الأرض ليست فى ذاتها إلا هواء متكثفا . والاجرام السماوية ، على رأيه ، أجزاء تطايرت من الأرض ، ولسرعة حركتها رقت فتولدت فيها الحرارة والنار !

نشأت بعد هذه السلسلة من الفلاسفة الفلسفة التى أسسها فيثاغورس ، وهو فيلسوف يونانى يشك فى وجـوده ، وقيل إنه مات سنة ٥٤٠ ق . م . وكان شغله هو وتلاميذه الرياضيات والفلك والموسيقى . ومما أثر عنهم قولهم : « جوهر كل شىء فى العدد » أو « كل شىء عدد » ، وآراؤهم فى أصل الـكون والـكائنات غير واضحة ، ولا يعول عليها أحد .

ثم ظهرت المدرسـة الأليلوية فى الفلسفة بواسـطة الفيلسوف اكزينوفانوس من يونان آسيا الوسطى ، وكان وجودها سنة (٥٤٠) قبل الميلاد .

يعرف عن هذا الفيلسوف أنه ثار على العقائد وقال : « إن كل تصور للخالق عند المتدينين محول عن الانسان ، أى مصنوع على صورة الانسان » .

ومن فلسفته أنه توجد عوالم لا نهاية لها ، ولـكنه لم يعتبر الـكواكب الظاهرة لنا فى السماء من العوالم ، وزعم أنها تصعدات نارية من الأرض !

من مشهورى هذه المدرسة بارمينيدس ، المولود سنة ٥٢٠ قبل الميلاد ، وكان ينكر وجود العدم ووجود الفراغ ، وكان يقول إن وجود شىء من لا شىء أمر محال ، وكان يقول : « إن الشىء الذى يفكر فينا ، والـكون الـكلى شىء واحد » ومعنى هذا أن فلسفة هذه المدرسة كانت تقول بوحدة الوجود ، أى أن الخالق موجود فى كل شىء ، وأن كل شىء هو الخالق نفسه .

ولا يخفى على ذى عقل اليوم أن مثل هذا القول يؤدى الى مشاكل فلسفية لا تقبل الحل ، وأن الذين يبتلون بمثل هذه الفلسفة لا يزالون يتجادلون حتى تقوم الساعة ، ولا يصلون منها الى شىء يثلج عليه الصدر . ناهيك أنه لا يوجد اليوم من يشتغل بهذه المسائل .

كان لاكزينوفانوس المتقدم ذكره تلميذ اسمه هراكليت ، ناقض تعاليم استاذه ، وكانت فلسفته غامضة الى حد أن لا تفهم . كان اسلافه يعتبرون كينونة الأشياء ، أما هو فـكان لا يعنى إلا بصيرورتها . فـكان يقول : إن الأشياء على الدوام فى حالة مصير ، تظهر وتزول ، ولـكنها غير كائنة فى وقت ما .

وكان أسلافه يعتبرون العناصر المؤلفة للموجودات ثلاثة : الماء والهواء والمادة . أما هو فـكان يعتبرها أربعة بزيادة النار عليها ، وكان يعدها أهم من الثلاثة الأولى .

وقد أثر عنه قوله : « إن العالم لم يصنعه إله ولا بشر ، وإنما هو كان موجودا وهو كائن اليوم وسيكون على الدوام ، نارا دائمة تشتعل وتخمد الى حد ما ، فهو لعبة يلهو بها جوبيتير مع نفسه » ، وجوبيتير هذا أبو الآلهة عند اليونانيين .

وروح الانسان فى نظر هيراكليت نار مقتبسة من النار الأزلية .

وكان يقول : إننا نظن أننا نرى أشياء ثابتة ، والحال أنها فى حالة التغير والمصير ، فمعارفنا إذن ناقصة وفارغة ، والحياة نفسها باطلة ولا غاية لها .

ومذهبه جملة يتلخص فى هـذه العبارة وهى : « إن مبدأ الكائنات النار ، فما تكاثف منها وتحجر فهو الأرض ، وما تحلل من الأرض بوساطة النار صار ماء ، وما تحلل من الماء بحرارتها صار هواء . فالنار هى أول كل كائن ، ويليها فى الوجود الأرض ، ويجىء بعدها الماء ثم الهواء . فالنار هى الأصل واليها المآب ، فنها التكوين واليها الفساد » .

ونحن نرى أن فاسفة كهذه الفلسفة لا يجوز أن يشتغل بها عاقل ، فكيف بأمة كُلفت بأن تطلب دليلا على كل دعوى ، أمة يقول لها كتابها : « ما أشهدتهم خلق السموات والأرض »

ثم نبغ امبيدوكل سـنة ٤٥٠ قبـل الميلاد فوفق بين كينونة الألياويين وبين صيرورة هيراكليت ، وذلك بأن اعتبر الصيرورة تجـديدا لما كان ، وبذلك تصير ضربا من ضروب الكينونة . وهو الذى نسب اليه القول بالعناصر الأربعة التى اعتبرت أصولا للتكوين قرونا كثيرة ، حتى ظهر الكيميائى لافوازييه فنقض ذلك باكتشافه الأوكسجين فى أواخر القرن الثامن عشر .

وقد اعتبر ارسطو أول من قال بالعناصر الأربعة خطأ .

وأمبيدوكل مثل سلفه هيراكليت يعتبر العالم أزليا أى غير مخلوق .

وكيفية تفسيره للكون هو أن جميع العناصر الكونية كانت متجمعة بعامل الألفة كرة واحدة ، وكانت هذه الكرة فى أول أمرها ساكنة ، ثم حدث التنافر بينها ، وحل فيها الانقسام فتجاذبت وتدافعت ، ومن ذلك التجاذب والتدافع وجد العالم .

وبعـد أن تكوّن العالم على هذا الوجه ، تكونت الأرض والعالم العضوى رويدا رويدا ، نشأ الأكمل من الأنقص ، وربما حـدثت فى أثناء ذلك التكون صور غير منتظمة لا تصلح للبقاء على ما هى عليه ، فتخلصت من هذه الموانع ونالت تركيبا أصلح للبقاء .

وكان يعتقد بتحول المادة ، فقد كان يقول إن العناصر التى يتألف منها الانسان ربما كانت قد مرت بجميع المركبات التى قبله .

وهذه الآراء كلها لا تخرج عن الظنون ، فليست مستقرة على أساس من العلم ، والشغل بها

لا يؤدى الى حقيقة يصلح عليها المجتمع ولا الفرد ، فلم يشتغل بها المسلمون وعافوها كما عافوا كل قول ملقى على عواهنه بإيعاز من حكمتهم .

ثم ظهر الفيلسوف (لوسيب) أو لوسيبوس ، وقد رجح مؤرخو الفلسفة أنه قد يكون أول من قال بالجواهر الفردة ، وذلك أنه قال بوجود فراغ مطلق تسبح فيه منذ الأزل دقائق صلبة لا تدركها الحواس ، متساوية الحجوم ولا عدد لها . وهذه الأجزاء لا تقبل الانقسام الى أصغر منها فهى على أقصى حد من الصغر الذى لا صغر بعده ، وهى التى تتألف من تجمعاتها الكائنات المادية من أول التراب والحصباء الى الكواكب الى الانسان .

كان للوسيب تلميذ اسمه ديموكريت شهر هذا المذهب وعممه ، وشبه الجواهر الفردة بالغبار الموجود فى الهواء ، ولا يدرك إلا إذا نظر اليه سابحا فى الأشعة الشمسية . قال وجميع الكائنات العالمية تتألف من اتحاداتها المختلفة ، وإنما تختلف هذه الكائنات باختلاف هذه الجواهر الفردة فى الجرم والصورة والوضع . وهى إذا تراكمت لتوليد الكائنات تكون منفصلة بعضها عن بعض بمسافات فارغة أكبر منها . وهى متمتعة بحركتين حركة دائرية وحركة مستقيمة .

وقال إن عدد العوالم لا نهاية له ، وتكوّن العوالم وتلاشيها حاصلان فى الكون الآن كما كانا حاصلين فى القدم .

أما الروح الانسانية فهى مركبة أيضا من هذه الجواهر الفردة ، ولكنها كروية ، وفى منتهى اللطافة ، تشبه جوهر النار ، وهى التى تولد حرارة الجسد ، ولكل جسد روح وحرارة معينة . وهذه الروح لا تنفك تطاب الانفصال عن الجسم ، إلا أنها لا تستطيع ذلك لوجود التنفس ، فاذا بطل هذا التنفس حدث الانفصال ومات الجثمان .

وقال : والآلهة كذلك ليسوا سوى جواهر فردة متجمعة ، والفرق بينها وبين الانسان أن جواهرها أقوى وأكثر حياة من جواهر الانسان .

وقال : إن الروح البشرية ليست خالدة لأنها مؤلفة من جواهر محترقة ، فاذا حصل الموت انحلت هذه الجواهر ، وصارت جواهر للنار .

وهو من كبار الذين قالوا بأن ليس يعقل حدوث شىء من لا شىء ، وأنه لا يعقل أن يتلاشى أى شىء .

والمسلمون اضطروا أن يرفضوا الاشتغال بهذه الاقوال الفارغة لأن الحكمة التى كانوا يدينون بها كانت تنهاهم أن يأخذوا شيئا من العلم بدون دليل ، وأين الدليل من قول ديموكريت الذى بيناه هنا ، وهو يتعلق بأول الأشياء ومبدئها ، فكان إحجامهم خير ما يجب أن يفعله عاقل حيال نظريات كلامية لا فائدة وراءها الا إضاعة الوقت سدى .

(لهذا الفصل بقية) محمد فريد وجدى



بسم الله الرحمن الرحيم

« لإيلاف قريش ، إيلافهم رحلة الشتاء والصيف ، فليعبدوا رب هـذا البيت ، الذى أطعمهم من جوع وآمنهم من خوف »

قوله عز وجل : « لايلاف قريش » اختلفوا فى هذه اللام ، فقيل هى متعلقة بما قبلها ؛ وذلك أن الله تعالى ذكر أهل مكة عظيم نعمته عليهم بما صنع بأصحاب الفيل حيث قال : « فجعلهم كعصف مأكول لإيلاف قريش » أى أهلك أصحاب الفيل لتبقى قريش وما ألفوا من رحلة الشتاء والصيف .

وقد اختلفوا فى هذه اللام من وجه آخر ، فقيل هى لام التعجب ؛ أى اعجبوا لايلاف قريش رحلة الشتاء والصيف وتركهم عبادة رب هـذا البيت . فكأنه قال تعجيبا للسامعين : اعجبوا لذلك .

وقيل هى متعلقة بما بعدها ؛ أى فليعبدوا رب هذا البيت لايلافهم رحلة الشتاء والصيف ، وليجعلوا عبادتهم شكرا لهـذه النعمة . والمعنى لا يلاف قريش هاتين الرحلتين بلا خوف ولا وجل .

وقريش هم ولد النضر بن كنانة . عن واثلة بن الأسقع قال : قال رسول الله صلى الله عليه وسلم : « إن الله اصطفى كنانة من ولد اسماعيل ، واصطفى قريشا من كنانة ، واصطفى من قريش بنى هاشم ، واصطفانى من بنى هاشم » . وقد ورد عن سعيد بن زيد : «من أراد هوان قريش أهانه الله » . أخرجه الترمذى وقال حديث حسن غريب . وسميت قريش من القرش والتقرش وهو الجمع والتكسب ؛ وذلك لأن قريشا كانوا تجارا ، وعلى جمع المال حراصاً .

وقوله تعالى : « لايلافهم » هـو بدل من الأول تفخيما لأمر الايلاف ، وتذكيرا لعظم المنة فيه .

« رحلة الشتاء والصيف » قال ابن عباس : كانوا يشتون بمكة ويصيفون بالطائف . وقال الأكثرون : كانت لهم رحلتان فى كل عام للتجارة : رحلة فى الشتاء الى اليمن لأنها أدفأ ، ورحلة فى الصيف الى الشام ، وكان الحرم مجدبا لا زرع فيه ولا ضرع ، وكانت قريش تعيش بتجارتهم ورحلتهم ، وكانوا لا يتعرض لهم أحد بسوء ، وكانوا يقولون : قريش سكان حرم الله وولاة بيته ، فكانت العرب تكرمهم وتعظمهم لذلك ، فلولا الرحلتان لم يكن لهم مقام بمكة ، ولولا الأمن بسبب جوار البيت لم يقدروا على التصرف ، ولشق عليهم الاختلاف الى اليمن والشام .

قال ابن عباس : كانوا فى ضر ومجاعة حتى جمعهم هاشم على الرحلتين ، فكانوا يقسمون ربحهم بين الغنى والفقير حتى كان فقيرهم كغنيهم . وقال الكلبى : كان أول من حمل السمراء ، يعنى القمح الى الشام ، ورحل اليها الأبل ، هاشم بن عبد مناف ، وفيه يقول الشاعر :

قل للذى طلب السماحة والندى ... هلا وردت بآل عبد مناف
الرائشين وليس يوجد رائش ... والقائلين هلم للأضياف
والخالطين غنيهم بفقيرهم ... حتى يكون فقيرهم كالكافى
والقائمين بكل وعد صادق ... والراحلين برحلة الأيلاف
سفرين سنهما له ولقومه ... سفر الشتاء ورحلة الأصياف

قوله عز وجل « فليعبدوا رب هذا البيت » يعنى الكعبة ، وذلك أن الإنعام على قسمين : دفع ضر وهو ماذكره فى سورة الفيل ، والثانى جلب نفع وهو ماذكره فى هذه السورة ، ولما رفع الله عنهم الضر وجلب لهم النفع ، وهما نعمتان عظيمتان ، أمرهم بالعبودية وأداء الشكر . أو نقول إنه تعالى لما كفاهم أمر الرحلتين أمرهم أن يشتغلوا بعبادة رب هذا البيت ، فانه هو الذى « أطعمهم من جوع وآمنهم من خوف » .

ومعنى الذى أطعمهم من جوع : أى من بعد جوع ، بحمل الميرة اليهم من البلاد فى البر والبحر . وقيل فى معنى الآية : إنهم لما كذبوا محمدا صلى الله عليه وسلم دعا عليهم فقال : اللهم اجعلها عليهم سنين كسنى يوسف ، فاشتد عليهم القحط وأصابهم الجوع ، فقالوا : يا محمد ادع الله لنا فأنا مؤمنون ، فدعا رسول الله صلى الله عليه وسلم ، فأخصبت البلاد وأخصب أهل مكة بعد القحط ، فذلك قوله تعالى : « الذى أطعمهم من جوع وآمنهم من خوف » أى بالحرم وكونهم من أهل مكة فلم يتعرض لهم أحد فى رحلتهم . وقيل آمنهم بمحمد صلى الله عليه وسلم وبالاسلام . والله أعلم ؟

يوسف الدجوى

عضو جماعة كبار العلماء



إبطال مزاعم الجاهلية

— ٣ —

عن أبي هريرة رضى الله عنه يقول : قال رسول الله صلى الله عليه وسلم : « لا عدوى ، ولا طِيَرة ، ولا هامة ، ولا صفر . وفر من المجذوم كما تفر من الأسد » . رواه الشيخان .

شبهة داحضة :

بقى علينا أن ندحض شبهة التعارض بين الأحاديث الصريحة فى نفى الشؤم ، والتحذير منه ، وبين أحاديث أخرى قد يفهم منها أنها تثبته ؛ كحديث الشيخين « إنما الشؤم فى ثلاثة ؛ فى الفرس ، والمرأة ، والدار » . ومنشأ الشبهة تفسير الشؤم فى هذا الحديث بالمعنى المشهور ، وهو التطير المنهى عنه . ولكن المراد به هنا كراهية الشىء واستثقاله وحرج الصدر منه . ولما كانت هذه الثلاثة أشد ملازمة للمرء واتصالا به ؛ فقلما يستغنى عن دابة يركبها ، وامرأة يتزوجها ، ودار يسكنها — رخص له أن يفارقها الى غيرها إذا ضاق بها ذرعا . وماذا يصنع بامرأة مريبة أو سليطة أو مسرفة ، وبفرس شموس أو ملهية ، وبدار سوء فى نظامها أو جيرانها ؟ ليس له إلا أن يطلق ، أو يبيع غير آسف ، رفعا للقلق الذى يساور النفوس ، وللوسوسة التى تحيط بالصدور ، ورفقا به أن يقع فى هوة التطير المحظور .

ويؤيد هذا التفسير أحاديث ؛ منها مارواه احمد وصححه ابن حبان والحاكم « من سعادة ابن آدم ثلاثة : المرأة الصالحة ، والمسكن الصالح ، والمركب الصالح ؛ ومن شقاوة ابن آدم ثلاثة : المرأة السوء ، والمسكن السوء ، والمركب السوء » . وعلى هذا فليس الترخيص بترك هذه الأشياء إقرارا للطيرة ، ولا استثناء منها كما قيل .

ووجه آخر ، وهو أن الشؤم هنا فرضى ليس غير ؛ أى إن فرض فى شىء من الأشياء شؤم فهو فى هذه الثلاثة ؛ لأنها ألصق الأشياء بالانسان ، ولكنها ليس فيها شؤم البتة ، فأولى غيرها . ويؤيد هذا رواية الصحيحين عن سهل رضى الله عنه « إن كان فى شىء ففى المرأة ، والفرس ، والمسكن » يعنى الشؤم . ونظير هذا ما ورد فى العين عند مسلم عن ابن عباس رضى الله عنهما « العين حق ، ولو كان شىء سابق القدر سبقته العين » . ومعلوم أن شيئا ما لا يسابق القدر فالعين لا تسابقه . ولئن كان هذا التعليق أبلغ فى إثبات العين . وأنها حق ، إن ذلك أبين فى نفى الطيرة وأنها ضلال وإفك .

إبطال الهامة ، والصفر :

وأما الهامة — وما أكثرها فى أشعارهم وأخبارهم — فهى وليدة الخيال ، وسلالة الجهل والضلال ، ورزيئة الأفكار والأحلام ، وزريعة الخبال والأوهام (١) . وسواء أكانت هى البومة التى تنعق فتنذر بالموت أو الخراب ، أم كانت هى الطائر الذى ينشأ من عظام القتيل أو روحه فلا يزال يصيح حتى يؤخذ بثأره ؛ فكل ذلك من الترهات التى اصطنعتها الجاهلية الأولى ثم ورثتها القرون والأجيال !

ومن هذا القبيل ما زعموا أن فى البطن حية تلصق بالضلوع فتمضها ، وينشأ عن ذلك ما يشعر به الجائع من ألم الجوع ، وهذا ما رجحناه فى معنى الصفر هنا . وهو زعم جاهلى باطل لا دليل عليه إلا الزور والبهتان .

ومن القضايا الأولية أنه لا يألم جائع إلا لخلو معدته ، واحتياج شرايينه وأوردته ، وسائر أعضائه ، الى الغذاء الذى هو قوام حياته ، وعماد عيشه . وما أشبه الانسان فى حاجته الى الغذاء ، بالآلة البخارية فى حاجتها الى الوقود ؛ إذا نفد أو تراكم تعطلت ، أو اضطربت ، وإذا تجدد باعتدال أدت وظيفتها وانتظمت.

النوء ، والغول

ذلك ، وفى بعض روايات هذا الحديث ، علاوة على ما تقدم ، نفى النوء ؛ وفى بعضها نفى الغول .

فأما النوء : فهو النجم إذا مال للغروب ، وكانوا يعتقدون أن الأمطار أثر لتلك الأنواء ، وأن الأنواء هى التى ترسلها وتهيمن عليها ؛ فاذا أصابهم الغيث كفروا بالله ونعمته ، وقالوا مطرنا بنوء كذا . وفى هذا جهل بوظائف النجوم ، وشرك بالواحد القيوم . وأنى للكواكب أن تصنع شيئا وهى سابحة فى أفلاكها ، مسخرة بتسخير الله لها ؟ لكنه ضلال الانسان وجهله ، وهو العاجز عن تدبير أمره ، وسياسة طعامه وشرابه !

وقد أبان الله تعالى فى كتابه أنه ماخلق النجوم إلا لثلاث : زينة للسماء ، ورجوما للشياطين ، وعلامات يهتدى بها فى البر والبحر ، فمن تأول فيها بغير ذلك فقد أخطأ ، وأضاع نفسه ، وتكلف ما ليس له به علم ؛ فان اعتقد أنها تنبئ بغيب ، أو تؤثر فى سفر أو حضر ، أو فى سعد أو نحس ، فقد ألغى عقله ، وجحد ربه ، وعكس الآية إذ نسب الى المخلوق ما تفرد به الخالق . وفى حديث الصحيحين مما روى الرسول صلى الله عليه وسلم عن ربه عز وجل « قال :

---

(١) الزريعة كسفينة الشىء المزروع ، وكغرفة : البذر .

أصبح من عبادى مؤمن بى وكافر ؛ فأما من قال مطرنا بفضل الله ورحمته فذلك مؤمن بى كافر بالكواكب ، وأما من قال مطرنا بنوء كذا وكذا فذلك كافر بى مؤمن بالكواكب » .

وما المطر إلا أثر من آثار رحمة الله بعباده ، وإن هيأته أسباب وعوامل ، متصل بعضها ببعض فذلك تقدير العزيز العليم . وقد أشار التنزيل فى غير آية الى كثير من أمهات الحقائق الكونية التى اتفقت عليها كلمة العلم الحديث ، حتى حق للعلماء أن يخروا عند تلاوتها سجدا ، وأن يقولوا مقالة الملائكة «سبحانك لاعلم لنا إلا ماعلمتنا إنك أنت العليم الحكيم» «الله الذى يرسل الرياح فتثير سحابا فيبسطه فى السماء كيف يشاء ويجعله كسفا فترى الودق من خلاله فاذا أصاب به من يشاء من عباده إذا هم يستبشرون . وإن كانوا من قبل أن ينزل عليهم من قبله لمبلسين . فانظر الى آثار رحمة الله كيف يحيي الأرض بعد موتها ، إن ذلك لمحيي الموتى ، وهو على كل شيء قدير »(١) .

وأما الغول ، فقد كانوا يتوهمون أن نوعا من سحرة الجن ، تسكن المفاوز والقفار ، ترصد المسافرين فتتغول لهم تغولا ، أى تتلون لهم ألوانا مختلفة مرهبة ، لتضلهم عن الطريق فيهلكوا . ولهم فى ذلك أحاديث وأساطير كلها منسوجة على منوال الخيال . وقد ألمّ صاحب « بلوغ الأرب » بطائفة مما زعموا من أخبار الغيلان ، ومحادثتهم للجان . ومن هذا القبيل ما يتخيل العامة عندنا ، من العفاريت والمردة التى تتمثل على صور شتى فى الأمكنة الموحشة ، لا سيما التى تنكب بحادث مروع ، من قتل أو حريق .

لا ريب أن الجن ، ومنهم الشياطين ، ثابتون بنصوص صريحة من الكتاب والسنة ، وأن الايمان بهم أصل من أصول الدين ، ولكن المنفى هو تلك الأقاصيص التى لم ينزل الله بها من سلطان .

هذه بعض الخزعبلات(٢) التى حاربها النبي صلى الله عليه وسلم ، وأصحابه ، وتابعوه ؛ وجدوا فى القضاء عليها بعد أن استولت على الجاهليين فمششت ، ثم باضت وفرخت ، فلم تنتج إلا الوبال والضلال .

آثار الخرافات والتغافل عنها :

وها هى ذى — والأسف يملأ القلوب — تفشو فى العالم كافة ، وفى الشرق خاصة ، فتلد شرورا وآثاما ، وتملأ الدنيا ظلاما وقتاما ، وتقف سدودا منيعة فى طريق الهدى والرشاد ، وتعطل مصالح العباد والبلاد . وما ذلك إلا أثر من آثار التغافل عن الدعوة أو التهاون بها ؛ فانه لن يقوم باطل إلا فى غفلة حق .

---

(١) الكسف : القطع وزنا ومعنى ، والودق : المطر ، والمبلس : الآيس ، ومنه إبليس ، لأنه أيس من رحمة الله .

(٢) الخزعبل ، والخزعبيل ، والترهة ، والباطل : بمعنى واحد .

ومما زاد الأمر عسرا والداء رهقا ، أن تغلغت هذه الأباطيل فى الناس ، وألفت منهم مرتعا خصيبا ، فلم تدع منزلا إلا سكنت فيه ، ولا مجتمعا إلا أوت اليه ، حتى هال أمرها المصلحين ، وظنوا أن لا خلاص للانسانية من وبائها بعد أن نبتت فيهم وشبت معهم وأضحت عقائد موروثة لديهم وتقاليد مختلطة بلحومهم ودمائهم .

لا جرم أن الداء جِدُّ خطير ، وأن الدواء جد عسير . ولكن ما كان هذا ومثله معه ، ليحول بين المصلحين وبين مهمتهم ، فى إنقاذ البشرية ، والعمل على الخير للإنسانية ، وإلا فما هو حق الرعاية التى استرعاهم الله إياها ، وما هو شكر النعمة التى فضلهم الله بها فجعلهم على الناس قوامين ، والى الخير والهدى دعاة مرشدين . ؟

لن تقوم للأفراد ، ولا للأمم قائمة ما دامت الأمراض تنتابها ، فلنحسم الداء قبل أن نصف الدواء ، ولنبدأ بأنفسنا فلنعالجها قبل أن نعالج المرضى ، وإلا استهزءوا بنا ، وسخروا منا ، وردوا بضاعتنا فخسرنا وخسروا ، وكنا فى البلاء شركاء .

تصف الدواء لذى السقام وذى الضنا كيما يصح به وأنت سقيم ؟

لقد كانت عناية الأنبياء صلوات الله وسلامه عليهم بمحو الرذائل ، أشد من عنايتهم ببناء الفضائل ، — وهكذا يفعل المصلحون المخلصون ، ولن ييئسوا من روح الله ، — ذلك لأن الرذائل رجس وقذر ، والفضائل طهر وعفاف ، ولن ينبت الطهر فى حمأة الرجس ، إلا أن ينبت الزهر فى الأرض السبخة والملح الأجاج .

واجب الأزهر وأولى الأمر :

وإذا كان الرسول صلى الله عليه وسلم ، وأصحابه رضى الله عنهم ، لم يألوا جهدا فى محاربة هذه الترهات والقضاء عليها ، فحق على ورثته ، والأمناء على ملته — وعلى رءوسهم رجال الأزهر — ألا ينوا فى إبادتها قولا وعملا ، بالحكمة والموعظة الحسنة ، والقدوة الصالحة ؛ فى أنفسهم وأهليهم ومن يمت اليهم ما استطاعوا الى ذلك سبيلا .

وإذا كان من الانصاف أن نقول إن الغُـيُر من الدعاة الى الله ، قد قاموا بقسط غير قليل من محاربة هذه الخرافات وإثارة العقول ، وهدْى الناس الى سواء السبيل — فمن الانصاف كذلك أن نقول : إن حقا على من قلدهم الله أزمّة حكمه ، وملكهم أمور خلقه ، واختصهم باحسانه ، ومكن لهم فى سلطانه ، أن يشدوا أزر العلماء ، ويضربوا على أيدى الجهلاء ، ويقيموا دين الله فى الأرض ، ليكونوا — بحق — حمى الله فى بلاده ، وظله الممدود على عباده .

طه محمد الساكت

المدرس بالأزهر

المشكلة الفلسفية العظمى

التأليه العقلى

— ١٢ —

المظهر الفلسفى لفكرة الالوهية

ب — الادراكات الوسطى والحديثة

متابعة البحث فى براهين وجود الله :

٢ — البراهين الطبيعية

تتأسس البراهين الطبيعية على التجارب المحضة فتبتدئ منها ثم تصعد تابعة نواميس العلية حتى تصل الى علة عليا ليست من العالم ، بل فوقه . غير أن بعض الفلاسفة يصوغ تلك البراهين التى هى بطبيعتها تجريبية صياغة نظرية بحتة دون أن يلتفتوا فيها الى التطبيق فتبدو كأنها منطقية مجردة فى صورتها وإن بقيت طبيعية فى مادتها . ومن أبرز الفلاسفة الذين أثر عنهم هذا النوع من البراهين فى العصور الوسطى ابن سينا حين يقول ما نصه : « إشارة : كل سلسلة مرتبة من علل ومعلولات كانت متناهية أو غير متناهية فقد ظهر أنها إذا لم يكن فيها إلا معلول احتاجت الى علة خارجة عنها ، لكنها تتصل بها لا محالة طرفا ، وظهر أنه إن كان فيها ما ليس بمعلول فهو طرف ونهاية ، فكل سلسلة تنتهى الى واجب الوجود بذاته » .

« كل جملة كل واحد منها معلول فانها تقتضى علة خارجة عن آحادها ، وذلك لأنها إما ألا تقتضى علة أصلا فتكون واجبة غير معلولة ، وكيف يتأتى هذا ، وإنما تجب بآحادها ؟ وإما أن تقتضى علة هى الآحاد بأسرها ، فتكون معلولة لذاتها ، فان تلك الجملة والكل شىء واحد ، وأما الكل بمعنى : كل واحد ، فليس تجب به الجملة ؛ وإما أن تقتضى هى بعض الآحاد ، وليس بعض الآحاد أولى بذلك من بعض إذا كان كل واحد منها معلولا ، لأن علته أولى بذلك ؛ وإما أن تقتضى علة خارجة عن الآحاد كلها ، هو الباقى » (١) .

أما الفلاسفة الذين يسيرون بهذه البراهين سيرها الطبيعى فيعنون بتطبيقها ، فأمام الناظر

---

(١) انظر المسألة الثالثة من النمط الرابع من الاشارات .

فى فلسفتهم — كما يلاحظ « كانت » — طريقان : أولهما أن يصدر عن تجربة عامة غير محدودة كأن يتخذ العالم كله مبدأ لبرهانه على شرط أن ينظر الى هذا العالم كأنه قد فرغ من اعتباره ممكنا لم تدع أية ضرورة الى وجوده ، وبتعبير أدق وأدنى الى التفلسف ألا يكون واجب الوجود . وفى هذه الحالة يتحقق له برهان يمكن أن يطلق عليه اسم برهان النواميس الكونية . وثانيهما أن يبدأه من تجربة خاصة محدودة كأن يتخذ مثلا الانسجام الموجود فى العالم الحس أساسا لبرهانه ، وإذ ذاك يعثر على ما يمكن أن يدعى بالبرهان الطبيعى الخاص أو الجزئى . وهاك إلماعة عن هذين النوعين :

(١) برهان النواميس الكونية — يعرف هـذا البرهان أيضا بعنوان برهان إمكان العالم ، وقـد ظهر منذ أوائل العصور الوسطى واستخدمه المدرسيون فى تدليلاتهم ، وعلى الأخص القديس توماس الا كوينى ، إذ هو أشهر من نمـوه وصاغوه فى عبارات واضحة واستغلوه أجود استغلال على الصورة الآتية :

« كل ما كان ممكن الوجود واللاوجود لم يوجـد منذ الأزل لضرورة سابقية حالة الامكان المحض على الوجود الفعلى للممكن ، وإذا كان كل موجود ممكنا فقد وجب أن تكون حالة الامكان المحض قد سبقت جميع الموجودات . وإذا كان ذلك كذلك لم يكن من الممكن أن يوجد الى الآن أى كائن علوى أو سفلى لأن اللاموجود لا يوجد إلا عن موجود ، ولما لم يكن هناك أى موجود قد سبق حالة الامكان المحض فقد استحال وجود أى موجود ، ولما كان هذا باطلا لثبوت ضده وهو وجود الموجودات فقد وجب ألا يكون كل موجود ممكنا ، ومتى ثبت هذا كان بعض الموجود واجبا وهو الاله » .

ونحن لا نكاد نتأمل فى هذا البرهان حتى نلمح فيه أثر مفكرى الشرق من متكلمين وفلاسفة جليا واضحا ، فأما المتكلمون فحسبنا أن نذكر هنا تلخيص أجود آرائهم فى هذا الموقف كما أورده المغفور له الأستاذ الشيخ محمد عبده فى رسالته حيث قال :

« من أحـكام الممكن لذاته ألا يوجـد إلا بسبب ، وألا ينعدم إلا بسبب ، وذلك لأنه لا واحد من الأمرين له لذاته ، فنسبتهما الى ذاته على السواء ، فان ثبت له أحدهما بلا سبب لزم رجحان أحد المتساويين على الآخر بلا مرجح وهو محال بالبداهة .

«ومن أحكامه أنه إن وجد يكون حادثا ، لأنه قد ثبت أنه لا يوجد إلا بسبب ، فإما أن يتقدم وجوده على وجود سببه أو يقارنه أو يكون بعده ، والأول باطل ، وإلا لزم تقدم المحتاج على ما إليه الحـاجة وهو إبطال لمعنى الحاجة ، وقـد سبق الاستدلال على ثبوتها ، فيؤدى الى خـلاف المفروض . والثانى كذلك وإلا لزم تساويهم فى رتبة الوجود ، فيكون الحـكم على أحـدهما بأنه أثر والثـانى مؤثر ترجيحا بلا مرجح ، وهو مما لا يسوغه العقل .

على أن علية أحدها ومعلولية الآخر رجحان بلا مرجح ، وهو بالبداهة باطل فتعين الثالث ، وهو أن يكون وجوده بعد وجـود سببه فيكون مسبوقا بالعدم فى مرتبة وجـود السبب فيكون حادثا ، إذ الحادث ما سبق وجوده بالعدم ؛ فـكل ممكن حادث » .

« نرى أشياء توجد بعد أن لم تكن ، وأخرى تنعدم بعد أن كانت كأشخاص النباتات والحيوانات ، فهذه الـكائنات إما مستحيلة أو واجبة أو ممـكنة . لا سبيل الى الأول لأن المستحيل لا يطرأ عليه الوجود ، ولا الى الثانى ، لأن الواجب له الوجود من ذاته وما بالذات لا يزول فلا يطرأ عليه العدم ولا يسبقه كما سيجىء فى أحـكام الواجب فهى ممكنة ، فالممكن موجود قطعا . . » . « جملة الممكنات الموجودة ممكنة بداهة ، وكل ممكن محتاج الى سبب يعطيه الوجود ، فجملة الممكنات الموجودة محتاجة بتمامها الى موجد لها ، فاما أن يكون عينها وهو محال ، لا ستلزامه تقدم الشىء على نفسه ؛ وإما أن يكون جزأها وهو محال لا ستلزامه أن يكون الشىء سببا لنفسه ولما سبقه إن لم يكن الأول ، ولنفسه فقط إن فـرض أول ، وبطلانه ظاهر، فوجب أن يكون السبب وراء جملة الممكنات . والموجود الذى ليس بممكن هو الواجب ، إذ ليس وراء الممكن إلا المستحيل والواجب . والمستحيل لا يوجـد فيبقى الواجب ، فثبت أن للمكنات الموجودة موجدا واجب الوجود » (١) .

أما آراء الفلاسفة فجملها فى هذا الشأن أن كل ممكن معلول قطعا ، لأن الامكان لا يتطرق الى العلة الأولى ، إذ لو تطرق إليها لـكانت معلولة لموجدها الذى رجح وجودها على لا وجودها ، كما أن كل معلول ممكن إذا نظر اليه من حيث ذاته ، وإن كان ذلك لا يتعارض مع وجــوب وجوده لغيره إذا كان ذلك الغير علة كاملة له . وفى هذا يقول الفارابى :

« فص : المـاهية المعلولة لا يمتنع وجـودها فى ذاتها وإلا لم توجد ، ولا يجب وجودها بذاتها ، وإلا لم تكن معلولة ، فهى فى حد ذاتها ممكنة الوجود ، وتجب بشرط مبدئها ، وتمتنع بشرط لا مبدئها ، فهى فى حد ذاتها هالـكة ، ومن الجهة المنسوبة الى مبدئها واجبة ضرورة ، وكل شىء هالك إلا وجهه (٢) » .

« فص : المـاهية المعلولة لها عن ذاتها أنها ليست ، ولها عن غـيرها أنها توجد ، والأمر الذى عن الذات قبل الأمر الذى ليس عن الذات . فللماهية المعلولة ألا توجد بالقياس اليها قبل أن توجد ، فهى محدثة لا بزمان تقدم (٣) » .

هذا ، وسنناقش هذه البراهين بعد أن نأتى عليها مناقشة نقد وتمحيص تبين ما فيها من مواطن القوة والضعف ، ثم نذكر برهان ديكارت ومن اليه من الفلاسفة المحدثين ؟

يتبع

الدكتور محمد غلاب
أستاذ الفلسفة بالجامعة الأزهرية

(١) انظر صفحات ١٨ و ١٩ و ٢٠ و ٢١ من رسالة التوحيد للمغفور له الشيخ محمد عبده .
(٢) و (٣) انظر صفحة ١٢ وما بعدها من رسالة فصوص الحكم للفارابى .

« ما تيسر » من الفلسفة

— ٤ —

بينّا فى الكلمة السابقة نزعة التوفيق بين الآراء المتعارضة بصفة عامة ، وبين فلسفة اليونان ودين الاسلام بصفة خاصة ، التى ملكت على الفارابى أمره ، ووجهته وجهته الفلسفية ؛ هذه النزعة التى كانت كأنها فطرة فطر عليها ، وساعد عليها عوامل مختلفة أشرنا اليها بإيجاز ، فكان أن سار المعلم الثانى معها شوطا طويلا ، وخصص لها جهودا قوية . واليوم نتحدث عن أهم ما بان فيه هذه الجهود ، ونذكر كلمة عن مبلغ ما كان له من نجاح فى هذا السبيل .

***

الفارابى ، شأنه فى ذلك شأن فلاسفة المسلمين جميعا ، مهما صدق لما أثر عن اليونان من فلسفة تتفق والعقل فى تفكيره السليم ، فأنه نشأ مسلما بين مسلمين ، وعاش تحت ظل دولة إسلامية ، وعرف أن الاسلام دين جاء به خاتم الأنبياء ، وأن هذا الدين يقوم — بعد توحيد الله — على عقائد بينها الرسول وأكدها ودلل عليها رجال الدين من المتكلمين وغير المتكلمين .

لذلك لم يجد بدا من أن يقف من هذين الطرفين — الفلسفة والدين — موقفا وسطا ، وأن يتسامح للدين أحيانا على حساب الفلسفة ، وللفلسفة على حساب الدين أحيانا أخرى ، فكان له رأيه فى النبوة والوحى وفى العقائد الأخرى التى جاء بها الرسول ويلحقها رجال علم الكلام بكلامهم فى هذا العلم تحت عنوان « السمعيات » . ومن الممكن أن يقرر الباحث أن خطته ، فى الوصول الى هدفه من التوفيق ، تتلخص فى نظريته فى النبوة ، وفى آرائه فى تلك العقائد السمعية التى تقوم على تأويلها تأويلا عقليا .

١ — النبى إنسان اصطفاه الله من خلقه ، وجعله أهلا للتوسط بينه وبين سائر عباده ، يبلغهم ما يريد من دين وشريعة ؛ ذلك لا ريب فيه ، ولكن ما هو النبى ، وما هى النبوة ، وكيف تكون عند الفارابى ؟

النبى إنسان بلغت قوته المتخيلة مرتبة الكمال التام ، وكانت من القوة بحيث لا يستغرقها عالم المحسوسات ، ولا تكون خادمة تابعة للقوة الناطقة المفكرة ، بل يكون لها — مع اشتغالها بعالم الحس وصلتها بقوة الفكر — فضل كثير يمكنها من القيام بأفعالها الخاصة بها ؛ حتى ليكون حالها « عند اشتغالها بهذين فى وقت اليقظة ، مثل حالها عند تحللها منهما فى وقت

النوم » (١) ، وعندئذ يتأتى له أن يتصل بالروح القدس أو جبريل في لغة الشريعة ، أو العقل الفعال في لغة الفلسفة .

وبلوغ بعض الناس المصطفين هذه المرتبة السامية ممكن ولا يتعارض والعقل ؛ إذ لا يمتنع ، كما يقول الفيلسوف نفسه ، « أن يكون الانسان إذا بلغت قوته المتخيلة نهاية الكمال أن يقبل في يقظته عن العقل الفعال الجزئيات الحاضرة والمستقبلة أو محاكياتها من المحسوسات ، ويقبل محاكيات المعقولات المفارقة وسائر الموجودات الشريفة ويراها ، فيكون له بما قبله من المعقولات نبوة بالأشياء الالهية » (٢) .

وقد يظن أن الكلام عن القوة المتخيلة الكاملة ، والنفس المرهفة المصقولة التي يرتسم فيها باتصالها بالعقل الفعال ، أو الروح القدس أو الملك جبريل عليه السلام ، الجزئيات الحاضرة والمستقبلة — عارية على حقائقها أو برموزها ومحاكياتها — قد يظن أن هذا ، وهو قصارى ما يؤخذ من النص الذي نقلناه للفارابي ، غير بعيد عما نعرف عن النبوة والنبي من الناحية الدينية البحتة الصريحة . لكني أرى أن هذه النظرة لا تتفق ونظرة الدين الحقة ، الذي لا يرى النبوة مرتبة يصل اليها الانسان بصفاء روحه وكمال قوته المتخيلة وعمله وكسبه .

حقا ، إن الله أعلم حيث يجعل رسالته ، وإنه لا يصطفي ليكون رسولا بينه وبين خلقه إلا من يراه أهلا لهذه الرتبة ، وإنه خاطب موسى الكليم بقوله : « ولتصنع على عيني » ؛ كل هذا حق لا ريب فيه ، ولكن لا يمكن التسليم بأن النبوة رتبة مكتسبة يبلغها بعض الناس متى عمل لها ، كما يذكر في باقي النص الذي نقلناه ، إذ يقول : « فهذا هو أكمل المراتب التي تنتهي اليها القوة المتخيلة ، وأكمل المراتب التي يبلغها الانسان بقوته المتخيلة » (٢) . ومعنى هذا أن النبوة ليست هبة من الله دائما ، بل قد تكتسب اكتسابا .

ومهما يكن ، فانه مما يستحق أن يلاحظ أيضا أنه يؤخذ من فلسفة الفارابي النظرية — كما يقول بحق « دي بور » المستشرق المعروف — أن النبوة والوحي ، وما يتصل بذلك من الرؤيا والكشف ، أدنى رتبة في العرفان من المعرفة الفلسفية (٣) ؛ ما دام الضرب الأول من المعرفة يعتمد على القوة المتخيلة ، بينما يعتمد الضرب الآخر على العقل والتفكير الصحيح . على أنه قد تبلغ القوتان ، الناطقة والمتخيلة ، الكمال فيكون المرء حينئذ حكيما فيلسوفا ونبيا ، ويكون « في أكمل مراتب الانسانية وفي أعلى درجات السعادة » (٤) .

---

(١) آراء أهل المدينة الفاضلة ص ٧٤ من طبعة ليدن .

(٢) المدينة الفاضلة ص ٥٢ .

(٣) تاريخ الفلسفة في الاسلام ، الترجمة العربية ، ص ١٥٤ .

(٤) المدينة الفاضلة ص ٥٨ — ٥٩ .

هذه هى نظرية الفارابى فى النبوة بإجمال ، وهى التى حاول بها أن يقرب الفلسفة للدين والدين للفلسفة ؛ وذلك بالتسليم بالنبوة ، ولكن مع تأويلها بما يجعلها أمراً له تفسيره العقلى المقبول . وقد اضطر ، ليصل الى هدفه من التوفيق ، أن ينال بالتأويل العقلى العقائد السمعية أيضا كما أشرنا من قبل .

فالملائكة الذين ذكرهم القرآن كثيرا ، والذين لكل منهم مقام معلوم ، والذين لا يعصون الله ما أمرهم ويفعلون ما يؤمرون ، ويسبحون الليل والنهار لا يفترون ، والذين منهم من يحمل العرش ، ومن وكل بالموت ، ومن وكل بالحياة من هؤلاء الملائكة ، وهذا شأنهم ، يعترف الفارابى بهم وبما أسند إليهم من أعمال ، لكنه لا يراهم أجساما قادرة على التشكل بما يريدون من أشكال كما يرى المتكلمون ، بل هم فى رأيه كائنات معقولة من خلق الله لا صلة لها بالجسم والمادة ، وبعبارة أخرى هى أرواح مجردة من المادة وعلائقها ، أو النفوس والعقول السماوية التى هى « صور علمية جواهرها علوم إبداعية (١) » .

على أنه يجب ألا ننسى أنه حين عرض فى موضع آخر لبيان ماهية الملائكة ، ذكر أن لها « ذوات حقيقية ، ولها ذوات بحسب القياس الى الناس » (٢) ، ثم انتهى بالقول بأنه قد « يتمثل للملك صورة محسوسة ولكلامه أصوات مسموعة (٢) » ، وهذا ما يجعله على وفاق وما يراه المتكلمون . غاية ما فى المسألة أن هؤلاء قالوا إن الملائكة أجسام من ضرب خاص ، وأن الفلاسفة كالفارابى يذكرون أنها عقول ، ولا مشاحة فى الاصطلاح ، ما دام الكل يتفق على وجودها ، وعلى قدرتها على التصور بما تشاء من صور وأشكال ، وعلى ما تقوم به من مهام .

هذا ، وهؤلاء الملائكة يجعل فيهم الفارابى القلم واللوح ، مخالفا فى هذا ما ذهب إليه رجال علم الكلام فى تصوير هاتين الحقيقتين ، ويقول فى ذلك : « لا تظن أن القلم آلة جمادية واللوح بسط مسطح ، والكتابة نقش مرقوم ؛ بل القلم ملك روحانى ، واللوح ملك روحانى ، والكتابة تصوير الحقائق » (٣) . ومعنى هذا ، أن المراد بهذه التعابير (قلم ولوح وكتابة) تصوير ما يريد الله بيانه من حقائق ، وتيسير فهم هذه الأمور الدقيقة للناس على اختلاف حظوظهم من التفكير .

واليوم الآخر لا ينكره ، كما لا ينكر الجزاء بالثواب أو العقاب ، فان للنفس بعد الموت سعادات وشقاوات كما يقول . إلا أنه ، منساقا بالفلسفة ، لم يستطع أن يؤمن بالبعث والجزاء الجسمى ، بل ذهب الى أن هذا وذاك لن يكون إلا روحيا محضا (٤) ؛ فليس هناك سعادة

---

(١) مجموع فلسفة الفارابى ، طبعة ليدن ، ص ٧٢ . (٢) نفسه ص ٧٧ . (٣) نفسه ص ٧٨ .

(٤) نعتقد أن الفارابى ابتعد بذلك عن نصوص القرآن ابتعادا واضحا لا يحتاج إلى دليل .

أو شقاء للجسم كما فاض بذلك القرآن ؛ بل السعادة التى هى غاية العلم الصحيح والعمل الفاضل ليست عنده إلا أن تتحرر النفس من المادة وقيودها فتصير عقلا كاملا ، لذلك كان يدعو الله كما يذكر ابن أبى أصيبعة فى كتابه طبقات الأطباء — الى أن تكون نفسه بعد فناء البدن بالموت من جملة العقول الشريفة العالية .

وأخيرا ، لم يخف على المعلم الثانى ما فى تفسيره للنبوة وبعض العقائد والأمور السمعية من عسر فى الفهم يجعل بعض الناس عاجزين عن فهمه ، فقسم الناس الى طبقات ثلاث حسب حظوظهم ومراتبهم فى الفهم والاقتناع : عامة ، ورجال دين ، وفلاسفة ، وأنه يجب من أجل هذا عرض هذه الأمور والأشياء الى كل طائفة وطبقة من الناس على حسب مقدرتها على تصورها وفهمها ؛ إما بذكر حقائقها ، وإما بتقريبها لهم بذكر محاكياتها ورموزها وأمثالها . وبعد ذلك يجب استعمال البراهين الحقيقية للقادرين على هضمها وهضم الافهام الفلسفية ، كما تستعمل لغير هؤلاء البراهين الاقناعية التى لا يطيقون سواها .

***

هذه صورة واضحة ، على إجمالها ، لما أراده الفارابى من توفيق بين فلسفة اليونان ودين الاسلام ، وتلك الوسائل التى توصل بها الى الهدف الذى عمل له بكل ما وسعه من جهد . وفضلا عما ذكرنا من رأينا فيما ذهب إليه أثناء رسم هذه الصورة ، فاننا نرى من الخير أن نرجئ بيان رأينا فى تفصيله الى بعد الفراغ من عرض بعض آراء الفلاسفة جميعا فى هذا السبيل ؟ « الحديث موصول »

محمد يوسف موسى
المدرس بكلية أصول الدين بالأزهر

النفوس القوية

كتب عقيل بن أبى طالب الى أخيه يسأله عن حاله فكتب اليه أمير المؤمنين يقول :

فان تسألنى كيف أنت فاننى ... جليد على عض الزمان صليب
عزيز على أن ترى بى كآبة ... فيفرح واش أو يساء حبيب

وقال عبد العزيز بن زرارة الكلابى :

لقد عجبت منه الليالى لأنه ... صبور على عضلاء تلك البلابل
إذا نال لم يفرح وليس لنكبة ... ألمت به بالخاشع المتضائل

باب الأسئلة والفتاوى

فوائد ودائع البريد ونحوها

جاء الى لجنة الفتوى بالجامع الأزهر الاستفتاء الآتى :

جرت عادة مجالس المديريات على أن تخصم من موظفيها المشتركين فى صندوق الادخار ٥ ٪ من مرتباتهم ، وتدفع المجالس مبلغا مساويا لهذا من ميزانيتها ، ومن هذا وذاك يتكون المال فى صناديق الادخار ، وقد خيرنا المجلس بين قبول الفوائد عن مبالغنا وعدم القبول ، فما الحكم فى هذه الفوائد ؟ وهل الفوائد عن المبالغ المودعة فى البريد حلال أو حرم ؟

سليمان عبد الله رمضان

الجواب

لا مانع شرعا من الخصم ٥ ٪ أو نحو ذلك من المرتبات ، غير أن الفوائد عن المبالغ وعن ودائع البريد محرمة شرعا مهما قلت ، فلا يحل لأحد أن يتناول منها شيئا . والله أعلم .

اللهو للتسلية

وجاء الى اللجنة الاستفتاء الآتى :

اجتمع لفيف من الاخوان المثقفين الأزهريين وغيرهم يتسامرون بلعب الكوتشينة للتسلية بدون مال ، فحرمت لهم ذلك ، فأجابوا بأن هذا خير من الجلوس والمحادثة فى الغيبة والنميمة ما دمنا قد أدينا الصلوات المفروضة ، فما الحكم فى هذا ؟

محمود سليمان المليجى

الجواب

قال صلى الله عليه وسلم : « كل لهو يلهو به ابن آدم فهو باطل ، إلا ملاعبة الرجل زوجته ، وتأديبه فرسه ، ورميه عن قوسه » .

هـذا الحديث يقتضى أن كل أنواع اللهو كلعب الكوتشينة والطاولة والضمنة وما الى ذلك من الباطل . وقد فسر بعض العلماء الباطل بأنه المحرم ، فحكموا بحرمة هذه الأشياء ، لأن شأنها أن تلهى وتشغل عن طاعة الله وعن أداء الصلوات ، وعلى أى حال فصرف الوقت فى عمل نافع خير من التسلية بمثل هذه الالاعيب ، حتى ولو لم تؤد الى ترك واجب . والله أعلم .

بيع القطن بطريق « الكنتراتو »

وجاء الى اللجنة أيضا الاستفتاء الآتى :

هل يجوز شرعا الاتجار بالقطن على طريقة العقود (الكنتراتو) فى بورصة العقود ؟

ابراهيم عبد الحميد طه

الجواب

بيع القطن بطريق الكنتراتو يشتمل على مخاطرة ومجازفة ، لأن المتعاقدين لا يدريان كم يكون الثمن عند القطع ، فقد يكون كثيرا كما يأمل المشترى ، وقد يكون نازلا جدا عن وقت العقد فيلحقه النـدم والخسارة ، والشريعة نظمت للناس عقود المعاملات محافظة على أموالهم وقطعا للمنازعات بينهم ، لذلك منعت البيع مع الجهل بالثمن حين التعاقد . وقد دلت المشاهدة والوقائع على أن بيع الكنتراتو كان سببا لارهاق الكثير من الناس وضياع أملاكهم وتعريضهم لحالات من الشر راعت الشريعة أن تباعد بينهم وبين الوقوع فيها .

لهذا ترى اللجنة أن مثل هذا البيع المسئول عنه غير جائز ، وتنصح للمسلمين أن يتبعوا فى جميع معاملاتهم ما رسمته الشريعة الاسلامية . والله أعلم .

مؤخر الصداق للمدخول بها

وجاء أيضا الى اللجنة الاستفتاء الآتى :

تزوج رجل بامرأة وعاشرها معاشرة الأزواج ومكثت معه مدة ١٥ شهرا ، ورزقت منه بمولودة ، وعقب وضعها فورا ظهر عليها مرض الجذام ، فامتنع عنها زوجها منعا للضرر وذهبت الى منزل أبيها ، وولى الزوجة يطالب الزوج بتمام مهرها ومتعتها ونفقتها لعلمه أن عقد الزواج فسخ عند ظهور المرض .

فهل للقاضى أن يفرق بينهما ويلزم الزوج بدفع تمام مهرها ومتعتها ونفقة عدتها أم لا ؟

عبد الحكم محمود شريف

الجواب

حيث إن المرض بالزوجة ، والزوج يملك طـلاقها ، فالمسألة لا تحتاج الى رفع الى القاضى والزوج بالخيار ، إما أن يطلقها ، وإما أن يمسكها ويجرى عليها النفقة اللازمة .

أما الصداق فانه قد تكمل على الزوج وأصبح مؤخره حقا للزوجة بالدخول ، ولها أن ترفع أمرها الى المحكمة الشرعية المختصة إذا كان الزوج لا يتفق معها . والله أعلم .

صلاة الجمعة فى العزبة الصغيرة

وجاء الى اللجنة أيضا ما يأتى :

عزبة بها مسجد واحد ولم يتم عدد المصلين به أكثر من عشرين شخصا ، وكلهم شافعية فصلوا الجمعة ، فهل يجب عليهم الظهر أو لا ؟ مع العـلم أن فيه جملة عزب أخرى بيننا وبينهم ستمائة متر تقريبا وكل عزبة منها بها مسجد ، فما الحـكم ؟ زاهر محمد البنا

الجواب

مذهب الشافعية يرى أن كل قرية لا يكمل فيها أربعون من أهـل الجمعة لا تجب صلاتها عليهم ، ولا تنعقد صلاتهم للجمعة ، وعليهم أن يؤدوا صلاة الظهر .

فاذا سمعوا النداء للجمعة من بلد قريب منهم بلغ عدد أهله أربعين من أهل الجمعة وجب على أهل العزبة أن يذهبوا الى ذلك البلد القريب ويصلوا الجمعة معهم .

ويجوز لأهل العزبة الذين ينقص عددهم عن أربعين ولم يسمعوا النداء من البلد القريب أن يقلدوا من لا يرى اشتراط العدد ويصلوا الجمعة ، ويستحب فى حقهم الظهر بعد الجمعة من باب الاحتياط . والله أعلم .

رئيس لجنة الفتوى

مأمون الشناوى

الأصحاب

قال النبي صلى الله عليه وسلم : الصاحب رقعة من قميصك فانظر بما ترقعه .

وقال العتابى : الاخوان ثلاثة أصناف : فرع بائن من أصله ، وأصل متصل بفرعه ، وفرع ليس له أصل . فأما الفرع البائن من أصـله فأخاء بنى على مودة ثم انقطعت ، فحفظ على زمام الصحبة ؛ وأما الأصل المتصل بفرعه ، فأخاء أصـله الـكرم وأغصـانه التقوى ؛ وأما الفرع الذى لا أصل له فالمموه الظاهر الذى ليس له باطن .



خالد بن الوليد

— ١٦ —

قصة مالك بن نويرة :

وهناك رواية ترى أن مالكا أظهر مراجعة الاسلام حينما فوجىء بالسيف فلم يجد ملجأ يحتمى به سوى التقية ، روى البغدادى فى خزانة الأدب : أن أبا بكر رضى الله عنه لما بلغه مقالة مالك أمر خالدا أن يأتيه ، وعزم عليه ليقتلنه إن أخذه ، فأقبل خالد حتى هبط أرضهم ، فلم يسمع أذانا ، فحمل عليهم ، فثار الناس ولا يدرون ما بينهم ، فلما رأوا الفرسان والجيش قالوا : من أنتم ؟ قالوا : نحن المسلمون ، قال مالك : ونحن المسلمون ، فلم ينته المسلمون لذلك ، ووضعوا السيف فيهم ، وأعجل مالك عن لبس السلاح ، وأن امرأته ليلى بنت سنان قامت دونه عريانة ، ودخل القبة ، فلبس أداته ثم خرج وقاتل حتى أخذ أسيرا ، فلما أتى به الى خالد ، قال له : يا بن نويرة هلم الى الاسلام ، قال مالك : وتعطينى ماذا ؟ قال خالد : ذمة الله ، وذمة رسوله ، وذمة أبى بكر ، وذمة خالد بن الوليد ، فأقبل مالك وأعطى بيديه ، وعلى خالد تلك العزمة من أبى بكر ، قال : يا مالك إنى قاتلك ، قال لا تقتلنى ، قال : لا أستطيع غير ذلك ، قال : فأت ما لا تستطيع إلا إياه ، فقدمه الى الناس فتهيبوا قتله ، وقال المهاجرون : أنقتل رجلا مسلما ؟ غير ضرار بن الازور الأسدى فانه قام وقتله ، وفى ذلك يقول أخو مالك متمم بن نويرة :

نعم القتيل إذا الرياح تناوحت ... فوق الكنيف قتيلك ابن الازور
أدعوته بالله ثم قتلته ... لو هو دعاك بذمة لم يغدر
ولنعم حشو الدرع يوم لقائه ... ولنعم مأوى الطارق المتنور
لا يلبس الفحشاء تحت ثيابه ... صعب مقادته عفيف المئزر

وهذه الرواية لا نستطيع الاعتماد عليها من الوجهة التاريخية ، لأنها تذكر أن أبا بكر عزم على خالد ليقتلن مالكا إن أخذه ، وهذا غير ما اشتهر فى الروايات الكثيرة من جزع أبى بكر عند ما بلغه قتل مالك ؛ ذكر ابن عساكر فى تاريخه « لما قدم أبو قتادة على أبى بكر وأخبره بقتل مالك وأصحابه جزع جزعا شديدا » ثم هى أيضا تخالف ما ثبت من أن أبا بكر دفع دية

مالك الى أخيه متمم بن نويرة ، ثم هى لا تقف عند حد أن خالدا قتل رجلا مسلما حرام الدم ونهيب المسلمون قتـله ، وأنكر المهاجرون على خالد صنيعه كما تزعم ، بل هى تسجل على خالد غدرا بذمة الله ، وذمة رسوله ، وذمة خليفته ، وذمة قائد المسلمين خالد بن الوليد ، وهـذا ما لم يعهد عند عامة المسلمين ، بله خاصتهم وقائدهم سيف الله ابن الوليد .

وهناك رواية ثالثة تقـول : إن مالـكا قال : أنا آتى بالصلاة دون الزكاة ، فقـال خالد : أما علمت أن الصلاة والزكاة معا ، لا تقبل واحدة دون الأخرى ؟ فقال مالك : قد كان صاحبكم يقول ذلك ، قال خالد : أو ما تراه لك صاحبا ؟ والله لقد هممت أن أضرب عنقك ، ثم تجادلا فى الـكلام ، فقال خالد : إنى قاتلك ، فقال له : أو بذلك أمرك صاحبك ؟ فقال خالد : هـذه بعـد تلك ؟ وكان عبد الله بن عمر وأبو قتادة الأنصارى حاضرين فكلما خالدا فى أمره فكره كلامهما ، فقال مالك : يا خالد ابعثنا الى أبى بكر فيكون هو الذى يحـكم فينا ، فقال خالد : لا أقالنى الله إن أقلتك ، وتقدم الى ضرار بن الأزور بضرب عنقه ، وقبض خالد امرأته ، قيل إنه اشتراها من الفئ وتزوج بها ، وقيل : إنها اعتدت بثلاث حيض وتزوج بها ، وقال لابن عمر وأبى قتادة : احضرا النكاح فأبيا ، وقال له ابن عمر : نكتب الى أبى بكر ونعلمه بأمرها وتتزوج بها ، فأبى وتزوجها ، وكانت العرب تكره النساء فى الحرب وتعايره .

هذه الرواية قد تكون أقرب الى الواقع ، لأنها تذكر جهة الردة التى باء بها مالك بن نويرة وهى امتناعه عن الزكاة ، وهو الموافق لأصل السبب الذى التوى من جهته عامة العرب فى هذه الفتنة ، والذى ثبتت فيه المفاوضة بين الصديق أبى بكر رضى الله عنه ، وسائر الصحابة بزعامة عمـر بن الخطاب رضى الله عنهم ، واحتجوا لهـا بالحـديث الثابت فى البخارى : « أمرت أن أقاتل الناس حتى يقولوا لا إله إلا الله ، فاذا قالوها فقـد عصموا منى دماءهم إلا بحقها » واحتج الصديق بأن الزكاة من حقها الموجب للقتال ، ومن هنا استقى خالدبن الوليد رضى الله عنه حجته على مالك وهو يجادله حيث قال : أما علمت أن الصلاة والزكاة معا لاتقبل واحدة دون الأخرى ، وعندئذ تكشف مالك عن صريح أمره الذى طوى عليه قلبه ، فقال فى رده على خالد : قد كان صاحبكم يقول ذلك — يعنى رسول الله صلى الله عليه وسلم — وهذه كلمة لا تصدر من قلب مؤمن ، فالتقطها العبقرى خالد ، فقال له : أو ماتراه لك صاحبا ؟ والله لقد هممت أن أضرب عنقك ، ولـكن خالدا فى دينه ورجوليته لم يشأ أن يسرع الى قتله حتى يستبين له ، فجادله الحديث حتى لم يبق للشك فى نفسه منه أثر بقوله فى المرة الثانية « أو بذلك أمرك صاحبك » فأكد عليه خالد القضية بقوله : هذه بعد تلك ؟ وعندئذ لم تبق عند خالد شبهة فى أن مالـكا حلال الدم لا يدين بالاسلام ، فأبرم العزم على قتله ، وكان عبد الله بن عمر وأبو قتادة الأنصارى حاضرين مجلس التجادل بين خالد ومالك ، فـكلما خالدا فى أمره ، وأراد

ألا يقتله ، وكأنهما تأولا ما صـدر منه ، وزادت حماسة أبى قتادة لرأيه وخالف قائده وفارق جيشه ذاهبا الى الخليفة ليشـكو قائده فى شأن مالك بن نويرة ، وأقسم ألا يقاتل تحت راية خالد أبدا ، فلم يكن من الخليفة الحازم الراشد إلا أن رد أبا قتادة الى جيشه جنديا تحت راية أميره خالد كما كان ، ولم يفتح الصديق رضى الله عنه باب شكاية الجند لقوادهم والخروج عليهم حتى يحقق الأمر بنفسه بعد عودة القائد بجيشه ، وهذه سياسة من أحكم وأحزم السياسات التى حرست الدولة الاسلامية فى أول عهدها من الانقسام والفساد الى ما فيها من توطيد سلطان القائد ما دام فى وجه العدو فتظل روحه قوية وأفـكاره متجمعة .

أما عبد الله بن عمر فاكتفى بإظهار رأيه فى القضية ، ولم يصحب إنكاره بالخروج على القائد ، وفى ذلك من الفقه ما يدل على ما امتاز به هذا الصحابى الجليل ، لأنه لا يفرض رأيه على قائده ولا يخفى ما عنده من نقد ، وهو يعلم أن خالدا قد وافقه فى موقفه ورأيه كثير من الصحابة وهم جميعا لا يصدرون عن هـوى ، وأنهم إن أخطأوا فقد تأولوا ، والفيصل إنما هو رأى الخليفة عند رجوع الجيش ، ولهذا لما دعاه خالد ودعا صاحبه أبا قتادة الى حضور نكاح امرأة مالك أبيا وقال ابن عمر : نكتب الى أبى بكر ونعلمه بأمرها وتتزوج بها .

وأمر هذا الزواج عجيب كشأن القصة فى أصلها فبعض الروايات التاريخية فيما يرويه الديار بكرى تقول : إن خالدا قتل مالـكا وتزوج امرأته من ليلته ، ولما لم يكن هذا معقول المعنى من رجل مثل خالد فى جمع من أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم تمحل له بعض حسنى النية من المؤرخين والفقهاء فقالوا : لعلها كانت مطلقة قـد انقضت عدتها إلا أنها محبوسة عند مالك ، وهـذا تخريج لا يتم إلا على أساس أن خالدا قتل مالـكا وهو مسلم حرام الدم معصوم الأهل والمال ، وحينئذ تتضاءل قضية الزواج جدا أمام القضية العظمى التى يقف فيها خالد قائد المسلمين متهما ، وهى سفك دم مسلم معصوم عدوانا ، وهذا أبعد البعد ، ومما يتصل بهذه الرواية بسبب من التضليل وسوء الفرية على أجلاء أبطال الاسلام ووجوه أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم ما نسجه خيال بعض المؤرخين وحكاه أبو الفداء من أن مالـكا قال لزوجته « لم يقتلنى غيرك » وذلك أنها لفرط حسنها وبارع جمالها مال إليها خالد ووقعت فى نفسه وقتل زوجها ليستولى عليها ، وأن خالدا لما سمعه يقول ذلك رد عليه بقوله « بل الله قتلك برجوعك عن الاسلام » وهذا كلام أشبه بروايات أهل الفراغ والبطالة من سخفاء العقول الذين يريدون أن يخدشوا تاريخ عظماء الاسلام بمثل هـذه الهنات التى ينفر منها رعاع الناس ورذالهم ، بله عقلاءهم وذوى المروءات فيهم ، فكيف بالصحابة فى دينهم ، وتاريخهم شاهد صدق على جلال أخلاقهم وترفعهم عن الدنايا ؟ وكيف بخالد بن الوليد بطل الاسلام وسيف الله بشهادة رسول الله صلى الله عليه وسلم .

وفى الرواية السابقة التى رأينا أنها أقرب الى الواقع أن خالدا اشترى امرأة مالك من الفىء وتزوج بها ، وقيل إنها اعتدت بثلاث حيض وتزوج بها ، وهـذا أمر معقول الصدور من خالد ، فهذه امرأة من بيوتات العرب وزوجها من فرسانهم وزعمائهم ، قتل خالد أمير المسلمين زوجها بحق الله تعالى ففجعها فيه فلا عليه أن يجبر خاطرها ويطيب نفسها وهو كفء كريم فوق الرضا عندها وعند قومها ، ويجب أن تفرض بقاءها على الاسـلام وعدم ردتها أو على الأقل مراجعتها للاسلام فى إخلاص ، ويكون الذى عابه الناس على خالد ما كانت تعيبه العرب من التزويج أيام الحرب ، ولا سيما إذا كانت المتزوج بها من نساء العدو والمعركة لاتزال ناشبة ، فانه حينئذ يخشى من التجسس والفتك بالقادة والأبطال ، ولعل خالدا تيقن إخلاصها تخلصها. ولعل فى قصة زواج رسول الله صلى الله عليه وسلم بالسيدة صفية بنت حيي مايصلح أن يكون أقوى دفاع عن خالد فى هذه القضية — إن احتاج خالد رضى الله عنه الى دفاع — إذا جردت قصة مالك من خيالات القصاصين .

ولأمير المؤمنين عمر بن الخطاب رضى الله عنه موقف من هذه القضية مبدأ ونهاية ، فيه من تزيد المؤرخين ما زاد المسألة تعقيدا ، وسنوافى القارئ بما يصل إليه البحث .

صادق ابراهيم عرجون

ترقيص الأطفال

اعتاد الناس من أول عهدهم مداعبة أطفالهم ، فكانت فاطمة بنت رسول الله صلى الله عليه وسلم ترقص الحسين بن على وهو طفل وهى تقول :

إن بنى شبه النبى   ليس شبيها بعـلى

وكان الزبير بن العوام من مشهورى الصحابة يرقص عروة ولده ويقول :

أبيض من آل أبى عتيق   مبارك من ولد الصديق

ألذه كما ألذ ريقى

وقال أعرابى وهو يرقص ولده :

أحبـه حب الشحيح ماله   قد كان ذاق الفقر ثم ناله

إذا يريد بذله بدا له

وقال آخر وهو يرقص ولده :

أعرف منـه قلة النعاس   وخفة من رأسه فى راسى

نظرية المعرفة فى التصوف الاسلامى

— ٣ —

ويقسم الغزال المدركات الى ما يدخل فى الخيال وإلى مالا يدخل فى الخيال كذات الله تعالى والارادة ، فمثلا من رأى إنسانا ثم غض بصره ، وجد صورته حاضرة فى خياله كأنه ينظر إليها ، ولكنه إذا فتح العين وأبصر أدرك تفرقة بينهما ، ولا ترجع التفرقة الى اختلاف فى الصورتين لأن الصورة المرئية تكون موافقة للمتخيلة ، وإنما الافتراق بمزيد الوضوح والكشف ، فان صورة المرئى صارت بالرؤية أتم وضوحا وانكشافا ؛ فالخيال أول الادراك ، والرؤية هى الاستكمال لادراك الخيال ، وهى غاية الكشف لا لأنه فى العين ، بل لأنه إدراك كامل . ولمعرفة وإدراك المعلومات التى لا تتشكل فى الخيال درجتان ، إحداها أولى والثانية استكمال لها ، وبين الأولى والثانية من التفاوت فى مزيد الكشف والايضاح ما بين المتخيل والمرئى ، فيسمى الثانى أيضا بالاضافة الى الأول مشاهدة ولقاء ورؤية . فلا بد من ارتفاع الحجب لحصول الرؤية ، ومالم ترتفع كان الادراك الحاصل مجرد التخيل ، فكذلك مقتضى سنة الله تعالى أن النفس مادامت محجوبة بعوارض البدن ، ومقتضى الشهوات ، وما غلب عليها من الصفات البشرية ، فانها لاتنتهى الى المشاهدة واللقاء فى المعلومات الخارجة عن الخيال ، بل هذه الحياة حجاب عنها بالضرورة ، فاذا ارتفع الحجاب بالموت بقيت النفس ملوثة بكدورات الدنيا ، غير منفكة عنها بالكلية ، وإن كانت متفاوتة ، فمنها ماتراكم عليه الخبث والصدأ ، وهؤلاء هم المحجوبون عن ربهم أبد الآباد ، ومنها ما لم ينته الى حد الدين والطبع ، ولم يخرج عن قبول التزكية والتصقيل ، فيعرض على النار عرضا يقمع منه الخبث الذى هو متدنس به ، فاذا أكمل الله تطهيرها وتزكيتها ، يتجلى له الحق سبحانه وتعالى تجليا يكون انكشاف تجليه بالاضافة الى علمه كانكشاف تجلى المرآة بالاضافة الى ما تخيله . وهذه المشاهدة والتجلى هى التى تسمى رؤية ، ولا يفوز بدرجة النظر والرؤية إلا العارفون فى الدنيا ، فما صحبه من المعرفة هو الذى يتنعم به بعينه فقط ، إلا أنه ينقلب مشاهدة بكشف الغطاء ، فتتضاعف اللذة به ، كما تتضاعف لذة العاشق إذا استبدل بخيال صورة المعشوق رؤية صورته . إذن نعيم الجنة بقدر حب الله تعالى ، وحب الله تعالى بقدر معرفته . فأصل السعادات هى المعرفة : « والذين آمنوا أشد حبا لله » (١) .

---

(١) إحياء علوم الدين .

وهناك سببان بهما يكتسب العبد حب الله فى الدنيا حتى ينتهى الى العشق : قطع علائق الدنيا ، وإخراج حب غير الله من القلب . ويدل على ذلك قوله تعالى : « ما جعل الله لرجل من قلبين فى جوفه » .

والواصلون للمعرفة ينقسمون الى الأقوياء ، ويكون أول معرفتهم لله تعالى ، ثم به يعرفون غيره ؛ والى الضعفاء ، ويكون أول معرفتهم بالأفعال ، ثم يترقون منها الى الفاعل .

ويذكر صاحب مدارج السالكين أن الصوفية عرضوا فيما عرضوا له ، للتفرقة بين المعرفة والعلم ، وذلك من عدة وجوه :

(١) أن المعرفة تتعلق بذات الشىء ، أما العلم فيتعلق بأحواله ؛ فالمعرفة حضور صورة الشىء ومثاله العلمى فى النفس ؛ أما العلم فحضور أحوال الشىء وصفاته ونسبتها اليه .

(٢) أن المعرفة فى الغالب تكون لما غاب عن القلب بعد إدراكه ، فاذا أدركه قيل عرفه .

(٣) المعرفة تفيد تمييز المعروف عن غيره ، والعلم يفيد تمييز ما يوصف به عن غيره .

(٤) المعرفة علم بعين الشىء مفصلا عما سواه ، بخلاف العلم فانه يتعلق بالشىء مجملا .

ويذكر صاحب المدارج آيات وأحاديث تدل على هـذه التفرقة ، منها قوله تعالى : « مما عرفوا من الحق » ، وقـوله : « الذين آتيناهم الـكتاب يعرفونه كما يعرفون أبناءهم » . وأما لفظ العلم فهو أكثر وأوسع إطلاقا كقوله تعالى : « فاعلم أنه لا إله إلا الله » ، وقوله : « شهد الله أنه لا إله إلا هـو والملائكة وأولو العلم قائما بالقسط لا إله إلا هو » وقوله : « والذين آتيناهم الـكتاب يعلمون أنه منزل من ربك بالحق » ، وقوله : « وقل رب زدنى علما » .

وقد اختار الله سبحانه وتعالى لنفسه اسم العلم وما تصرف منه ، فوصف نفسه بأنه عالم وعليم وعلام ، وأخبر أن له علماء ، دون لفظ المعرفة فى القرآن ، ومعلوم أن الاسم الذى اختاره لنفسه أكمل نوعه المشارك له فى معناه ، وإنما جاء لفظ المعرفة فى القرآن فى مؤمنى أهل الـكتاب خاصة : « ذلك بأن منهم قسيسين ورهبانا وأنهم لا يستكبرون » الى قوله : « مما عرفوا من الحق » ، وقوله : « الذين آتيناهم الـكتاب يعرفونه كما يعرفون أبناءهم » .

وهناك طائفة ترجح المعرفة على العلم ، وأهل الاستقامة أشد الناس وصية للمريدين بالعلم ، وعندهم أنه لا يكون ولى لله كامل الولاية من غير أولى العلم أبدا ، فما اتخذ الله ولا يتخذ وليا جاهلا ، والجهل رأس كل بدعة وضلالة ونقص ، والعلم أصل كل خير وهدى وكمال .

ثم يذكر صاحب المدارج أن الصوفية قد تكلموا على المعرفة بآثارها وشواهدها ، فقال بعضهم : من أمارات المعرفة بالله حصول الهيبة منه ، فمن ازدادت معرفته ازدادت هيبته . وقال أيضا : «المعرفة توجب السكون ، فمن ازدادت معرفته ازدادت سكينته . ويذكر أن أحد

أصحابه قال له : ما علامة المعرفة التى يشيرون اليها ؟ فقال له : أنس القلب بالله ، وعلامتها أن يحس قرب قلبه من الله فيجده قريبا منه .

وقال الشبلى : « ليس لعارف علاقة « وفى بعض الأقوال ، علامة » ولا لمحب شكوى ، ولا لعبد دعوى ، ولا لخائف قرار ، ولا لأحد من الله فرار . ويعلق صاحب المدارج على هذا بقوله : إن هذا كلام جيد ، فان المعرفة الصحيحة تقطع من القلب العلائق كلها ، وتعلقه بمعروفه فلا يبقى فيه علاقة بغيره ، ولا تمر به العلائق إلا وهى مجتازة ، لا تمر مرور استبطان ؛ قال النبى صلوات الله عليه وسلامه « أنا أعرفكم بالله وأشدكم له خشية » .

وقد أفاض صاحب المدارج فى علامات المعرفة ، وعلامات العارف ، وهى فى جملتها لا تخرج عما ذكرناه ، وفى إيرادها هنا إطالة للقول بدون مبرر ، إلا أنه يستحسن أن نورد هنا مقالته فى درجات المعرفة ، قال قال صاحب المنازل : « المعرفة على ثلاث درجات ، والخلق فيها على ثلاث فرق ؛ الدرجة الأولى معرفة الصفات والنعوت ، وقد وردت أساميها بالرسالة وظهرت شواهدها فى الصنعة ، بتبصر النور القائم فى السر ، وطيب حياة العقل لزرع الفكر ، وحياة القلب بحسن النظر بين التنظيم وحسن الاعتبار ، وهى معرفة العامة التى لا تنعقد شرائط اليقين إلا بها ، وهى على ثلاثة أركان : إثبات الصفات باسمها من غير تشبيه ، ونفى التشبيه عنها من غير تعطيل ، والاياس من إدراك كنهها ، وابتغاء تأويلها .

والدرجة الثانية : « هى معرفة الذات مع إسقاط التفريق بين الصفات والذات ، وهى تثبت بعلم الجمع ، وتصفو فى ميدان الفناء ، وتستكمل بعلم البقاء ، وتشارف عين الجمع » فكأن هذه الدرجة عنده أرفع مما قبلها ، لأن التى قبلها نظر فى الصفات ، وهذه متعلقة بالذات الجامعة للصفات ، وإن كانت الذات لا تخلو عن الصفات ، فهى قائمة بها .

والدرجة الثالثة : معرفة مستغرقة فى محض التعريف ، لا يوصل إليها الاستدلال ولا يدل عليها شاهد ، وهى على ثلاثة أركان : مشاهدة القرب ، والصعود عن العلم ، ومطالعة الجمع ، وهى معرفة خاصة الخاصة .

ويقول الأصفهانى « أهل الصفة قوم أخلاهم الحق من الركون الى شىء من العروض ، وعصمهم من الافتتان بها عن الفروض ، وجعلهم قدوة للمتجردين من الفقراء ... » « لا يأوون الى أهل ولا مال ، ولا يلهيهم عن ذكر الله تجارة ولا مال ، لم يحزنوا على مافاتهم من الدنيا ، ولم يفرحوا إلا بما أيدوا به من العقبى ، كانت أفراحهم بمعبودهم ومليكهم ، وأحزانهم على فوت الاغتنام من أوقاتهم وأورادهم » (١) .

يتبع

سعيد زايد
ليسانسيه فى الفلسفة

(١) حلية الأولياء .

العدالة فى الاسلام

لو تتبعنا أحوال العرب قبيل الاسلام لوقفنا على حقائق ممضة ، تذوب لها القلوب حسرة وتشمئز منها النفوس أسى .

فلا عجب إذا اتفقت كلمة جماعة المؤرخين على تسمية هذا العصر بعصر الجاهلية ، لأنهم فيه كانوا منغمسين فى جاهلية جهلاء ، وضلالة عمياء ؛ جهل ببارئ السموات والأرض ، وجهل بأنبيائه ورسله ، واليوم الآخر وما فيه ، وجهل بما يهديهم الى الصراط المستقيم . وكانوا فى هذه الآونة لايعرفون للعدالة معنى ، فكان قويهم يعتدى على ضعيفهم ، لا دين يمنعه ، ولا قانون يردعه ، وإذا سرق فيهم الشريف تركوه ، وإذا سرق الضعيف أقاموا عليه الحد . وكانوا لا يورثون النساء ولا الصغار من الأبناء ، وإنما يعطونه لمن كان قويا قادرا على حمل السلاح .

وقد اتخذوا الأغارة والسلب والنهب وسيلة من وسائل العيش ؛ فكانوا يغيرون على القبيلة المعادية ، فيأخذون مالها ويسبون نساءها وأولادها ، وتتربص بهم القبيلة الأخرى الدوائر ، حتى إذا سنحت لهم الفرصة اغتنموها ، وفعلوا بهم مثل ما فعلوا ، أو أشد ، وبادلوهم سلبا بسلب ، وعدوانا بعدوان . ولقد حدثنا التاريخ ، أن القبائل الضعيفة كثيرا ما كانت تضطر الى الاحتماء بقبائل قوية ، تذود عنها وقت الخطر ، وتقاتل دونها إذا جد الجد .

وقد تأخذ القارئ الدهشة ، ويستولى عليه الأسف ، إذا علم أنهم كانوا إذا لم يجدوا عدوا من غيرهم قاتلوا أنفسهم ؛ ولعل خير ما يمثل ذلك لنا بوضوح ، قول القطامى :

فمن تكن الحضارة أعجبته ... فأى رجال بادية ترانا ؟
ومن ربط الجحاش فأن فينا ... قنا سُلبا (١) وأفراسا حسانا
وكن إذا أغرن على قبيل ... فأعوزهن نهب حيث كانا .
أغرن من الضباب (٢) على حلال ... وضبة ، إنه من حان حانا (٣)
وأحيانا على بكر أخينا ... إذا مالم نجد إلا أخانا !

(١) السلب : الطوال .

(٢) الضباب : اسم قبيلة . وحلال : مجاور ، والمعنى : أغرن على الحى المجاور لحينا من قبيلتى ضباب وضبة . (٣) من حان حانا : أى من جاء أجله فهو لا محالة هالك .

هذه حالهم ، وتلك بعض صفاتهم ؛ فكانوا لذلك فى أشد الحاجة الى دين يضمهم تحت لوائه ، ويجمع كلمتهم ، ويستل من نفوسهم الجاهلية ، ويهديهم الصراط السوى .

فلما جاء الاسلام ، قضى على ما كان فى الجاهلية من ظلم وجور ، وأمر الآخذين به بالعدل ، فقال تعالى : « إن الله يأمركم أن تؤدوا الأمانات الى أهلها ، وإذا حكمتم بين الناس أن تحكموا بالعدل ، إن الله نعما يعظكم به ، إن الله كان سميعا بصيرا (١) » .

وقال جلت حكمته : « إن الله يأمر بالعدل والاحسان ، وإيتاء ذى القربى ، وينهى عن الفحشاء والمنكر والبغى ، يعظكم لعلكم تذكرون (٢) » .

وبينما كنت ترى أهل الجاهلية فى شقاق دائم ، ونزاع مستمر ، كنت ترى المسلمين يجرون على سمت الاتحاد والائتلاف ، وتوجيه القوى نحو هدف واحد ، وغاية شريفة ، ومقصد نبيل ، ويزدجرون عن التفرق ، ويحذرون عاقبته الوخيمة ؛ لقوله تعالى : « واعتصموا بحبل الله جميعا ، ولا تفرقوا ، واذكروا نعمة الله عليكم إذ كنتم أعداء فألف بين قلوبكم فأصبحتم بنعمته إخواناً ، وكنتم على شفا حفرة من النار فأنقذكم منها ، كذلك يبين الله لكم آياته لعلكم تهتدون (٣) » .

وبينما كنت ترى أهل الجاهلية لا يورثون النساء ، ولا الصغار من أبناء الميت ، ترى المسلمين يقسمون تراث موتاهم على أساس محكم ، وقاعدة عادلة ، تصلح لكل زمان ومكان .

مات عبد الرحمن بن ثابت ، أخو حسان بن ثابت ، شاعر النبى صلى الله عليه وسلم ، وترك امرأة وخمس أخوات ، فجاءت الورثة تأخذ ماله ، فشكت امرأة عبد الرحمن ذلك الى النبى صلى الله عليه وسلم ، فأنزل الله فى حق الأخوات الخمس قوله سبحانه « فان كن نساء فوق اثنتين فلهن ثلثا ما ترك ، وإن كانت واحدة فلها النصف » ، كما أنزل فى حق الزوجة : « ولهن الربع مما تركتم إن لم يكن لكم ولد ، فان كان لكم ولد فلهن الثمن مما تركتم ، من بعد وصية توصون بها أو دين » .

فكره بعض الناس ذلك ، وقالوا : « تعطى المرأة الربع أو الثمن ، وتعطى الابنة النصف ، ويعطى الغلام الصغير ، وليس من هؤلاء أحد يقاتل القوم ، ولا يحوز الغنيمة ؟! اسكتوا عن هذا الحديث لعل رسول الله صلى الله عليه وسلم ينساه ، أو نقول له فيغيره » .

وحضر أحدهم مجلس الرسول — صلوات الله وسلامه عليه — فقال : يارسول الله : أتعطى الجارية نصف ما ترك أبوها ، وليست تركب الفرس ولا تقاتل القوم ! ويعطى

(١) سورة النساء . (٢) سورة النحل . (٣) سورة آل عمران .

الصبي الميراث وليس يغني شيئا ؟ ولم يشأ رسول الله — الذي أدبه ربه فأحسن تأديبه — أن ينكر عليهم توقفهم في هذا الأمر ، أو يسفه أحلامهم ، أو يرميهم بالجهل الفاضح ، والضلال المبين ؛ لأنه يعلم أن العادات المألوفة ، والتقاليد الموروثة ، ليس من السهل اقتلاعها طفرة ، مهما حملت التعاليم الجديدة في طياتها من خير للبشر ، وصلاح لهم . واستطاع الرسول الكريم أن يقنع هذا البعض بأن ذلك التشريع الجديد أحكم تشريع وضع لخير الناس ، فرضوا عنه ، وأمعن الناس النظر في هذا التشريع الجديد ، الذي جاءهم به الاسلام وحكموا عقولهم في قواعده القائمة على أساس العدل ، فأحنوا الرءوس إجلالا لمشرعها الحكيم .

وبينما نجد الناس في الجاهلية يزعمون أن للقرابات فائدة في الحياة الأخروية تضارع فائدتها في الحياة الدنيوية ، ونسوا أنهم مجزيون يوم الدين بأعمالهم خيرها وشرها : « فمن يعمل مثقال ذرة خيرا يره ، ومن يعمل مثقال ذرة شرا يره » ، وبينما نجد هذا الزعم تستحكم حلقاته ، فيتحول الى وهم شائع عندهم بأن الابن قد يرث الرتبة الدينية التي وصل اليها في دنياه ، وإن كان غير حقيق بها ؛ كما يرث ماخلفه من مال ومتاع — نجد الاسلام أتى عليها من الأساس ، وأزالها من الوجود ، وبين في صراحة لا يعتورها لبس ولا خفاء ، أن لا تحمل نفس إثم أخرى ، ولا يغني أحد عن سواه شيئا ، وأن كل إنسان يجني يوم الحساب ما قدمت يداه « وإن كان مثقال حبة من خردل أتينا بها ، وكفى بنا حاسبين » .

وقوى رسول الله ، صلى الله عليه وسلم ، أثر ذلك في النفوس ، فأمر بجمع أصحابه وعشيرته الأقربين ، وقام فيهم خطيبا ، فقال بعد أن حمد الله ، وأثنى عليه :

« أيها الناس : اشتروا أنفسكم من الله ، لا أغني عنكم من الله شيئا ، يامعشر قريش : اشتروا أنفسكم من الله ، لاأغني عنكم من الله شيئا ، يا بني عبد مناف : لا أغني عنكم من الله شيئا ، يا بني هاشم : لا أغني عنكم من الله شيئا ، يابني عبد المطلب : لا أغني عنكم من الله شيئا ، ياعباس ، ياعم رسول الله ، لا أغني عنك من الله شيئا ، ياصفية عمة رسول الله ، لا أغني عنك من الله شيئا ، يافاطمة بنت محمد ، سليني من مالي ما شئت ، لا أغني عنك من الله شيئا » .

فاذا كان رسول الله ، صلى الله عليه وسلم ، لايغني شيئا عن كريمته ، وهي أحب الناس إليه ، فهل يغني أحد من أمته شيئاً عن سواه ؟ وهل وراء ذلك مطلع الى العدالة لناظر ، أو زيادة في الانصاف لمستزيد ؟!

« البحث متتابع »

أحمد علي منصور
من علماء التخصص بالأزهر

جار الله

جار الله : كلمة نسمعها فى الأندية والمجالس ، ويسمعها الكثير منا تدور على ألسنة العلماء الفينة بعد الفينة . وعندما دار بخلدنا ذلك تساءلنا عن هذا الاسم وقلنا : يا ترى من هو جار الله ؟ تساءلنا كثيرا جدا رجاء أن نعثر على الجواب الذى يكشف لنا الغطاء عنه ، وفعلا قد وفقنا للجواب ، وها هو ذا ، حتى تسمعه ويسمعه غيرنا معنا .

جار الله : هو أبو القاسم محمود بن عمر بن محمد بن عمر الخوارزمى الزمخشرى ، وقد رحل الى بلاد غير بلاده فى طلب العلم ليدرك الحياة الحقة ، لأن الحياة من غير علم حياة غير معتبرة ، وحياة غير مجدية ، ولذلك تبذل النفوس الكبيرة فى سبيل الحصول عليه ما تبذل من جهود مضنية ، وهى مضنية للأجسام فحسب ، وأما النفوس والأرواح فانها تتغذى وتكبر وتقوى وتنشط بالعلم ونوره ، وكلما طمحت النفوس الى ذلك كان الجسم ضئيلا حيال قوة النفس ، والوصول الى مآربها السامية ، وهكذا تكون الروح الطموح والنفس الكبيرة .

وإذا كانت النفوس كبارا   تعبت فى مرادها الأجسام

والزمخشرى من هذا النوع العظيم ، ولذلك رحل الى مكة وجاور بها ، ولهذا سمى جار الله ، وصار هذا الاسم علما عليه .

وقد ولد بقرية زَمَخْشَر ، وهى من قرى خوارزم فى شهر رجب عام سبع وستين وأربعمائة للهجرة ، وتوفى بجُرجانيّة خوارزم فى شهر ذى الحجة سنة ثمان وثلاثين وخمسمائة بعد عودته من مكة ، ورثاه بعض الشعراء بقصيدة غراء منها :

فأرض مكة تذرى الدمع مقلتها   حزنا لفرقة جار الله محمود

وجرجانية عاصمة خوارزم ، وهى واقعة على شاطئ جيحون .

من هذا نعلم أنه عاش إحدى وسبعين سنة ، ونعلم أنه قضاها فى الدرس والتحصيل وحسن الانتاج ، فانه قدم للناس مؤلفاته العديدة فى شتى الفنون ، ومختلف العلوم ، بأساليب رائعة وعبارات فائقة ، فى حسن الانسجام وجمال التعبير ، وقد سجلها التاريخ وتناولها العلماء بالبحث والتنقيب جيلا بعد جيل ، وتنافسوا فى اقتنائها ، وتفانوا فى ادخارها للانتفاع بها والرجوع اليها ، كيف لا وهى نفائس نفيسة .

ومن أجل هذه النفائس قدرا ، وأسماها نفعا ، ذلك التفسير القيم المعروف بالكشاف ، وهو كتاب جليل القدر ، كبير النفع ، يسمو بالعقول الى أرفع مستوى ، وأكرم مقام ، فهو غاية كل طالب ، ونهاية كل ساع . نعم هو كتاب متسق بديع ، غير أنه نحا فيه ناحية خاصة ،

وحمل ألفاظه معانى لا يقصدها القرآن ، تعزيزا لمذهبه وتأييداً لعقيدته . فالزمخشرى رحمه الله كان يذهب مذهب المعتزلة ، فهو يفسر القرآن تفسيرا يؤيد به مذهبهم ، وينصر آراءهم نصرا فيه شىء من الاعتـدال ، لأنه لم يسرف الاسراف كله فى سبيل ذلك ، ولم يبالغ حتى يخرج النصوص عن معانيها إخراجا كليا ، فشتان بين الكشاف للزمخشرى ، وبين تنزيه القرآن عن المطاعن للقاضى عبد الجبار بن أحمد بن الخليل ، الذى انتهت اليه مشيخة المعتزلة ، فانك تجده فى سبيل انتصاره لمذهبه جعل التفسير خاصا بمبادىء الاعتزال فحسب .

وهكذا تصدى لتفسير القرآن أقوام عرفوا بمذاهب خاصة ، يوجهون آياته توجيها يتناسب مع مذهبهم الخاص ؛ فالسنية يوجهون التفسير حسب مذهبهم ، ويستبسلون فى سبيل الدفاع عن عقيدتهم ؛ والاشارية يفسرونه باعتبار أنه إشارات الى معان لا يعطيها ظاهر الألفاظ ؛ وأرباب السلوك والباطنية الذين رفضوا الأخذ بظاهر القرآن ، والشيعة الذين أفرطوا فى حب الامام على كرم الله وجهه ؛ فهؤلاء وأمثال هـؤلاء لم يفسروا القرآن تفسيرا يوجه النفوس توجيها صحيحا ، لأنهم سلكوا فى تفسيرهم مسلك الرأى والميـل الى مذاهبهم وتأييدها ونصرتها . ولـكن الصحابة والتابعين كانوا يفسرون القرآن مؤيدين ما يقولون بالأسانيد الصحيحة التى لا تقبل طعنا ولا تجريحا . فارجع الى ابن عباس وهو من أجلاء الصحابة وترجمان القرآن الذى دعا له رسول الله صلى الله عليه وسلم بقوله « اللهم فقه فى الدين وعلمه التأويل » ، والى تفسير سعيد بن جبير وهو من علية التابعين ، وارجع بعد عهد الصحابة والتابعين الى تفسير ابن جرير الطبرى المتوفى سنة عشر وثلثمائة للهجرة ، فانه يسنـد الرواية الى قائلها ، ويتحرى فى الاسناد تحريا يملأ النفس اطمئنانا والقلب يقينا . فهـذه التفاسير البعيدة عن الأغراض والأهواء هى التى توجه القرآن توجيها فيه الهداية بكامل معناها ، وما نزل القرآن إلا للهداية وتوجيه النفوس توجيها صحيحا .

« إن هـذا القرآن يهدى للتى هى أقوم ويبشر المؤمنين الذين يعملون الصالحات أن لهم أجراً كبيرا ، وأن الذين لا يؤمنون بالآخرة أعتدنا لهم عذابا أليما » .

فهـذه لمحة خاطفة عن التفسير والمفسرين دعا اليها كلامنا عن تاريخ جار الله رضى الله عنه وأرضاه ، وجعـل نصيبه فى الجنة على قدر صـبره ومصابرته فى سبيل إرضاء الله ، ولـكل امرىء ما نوى ؟

عبد العزيز السيد موسى
واعظ القاهرة

لغـويات

٨ — فعلت هذا الأمر حسبما أمر الرئيس .

يكثر هـذا الأسلوب ؛ وتستعمل فيه حسب ساكنة السين موصـولة فى الكتابة بالحرف ما . وقـد صرح الصبان فى مبحث الأبدال بأن السين مفتوحة . قال الأشمونى : «أدرج الناظم هنا الهمزة فى حروف العلة ، حسبما حمل الشارح كلامه على ذلك » فكتب الصبان : « قوله حسبما ، بفتح السين » وكأن غرضه بهـذا النص التنبيه على هـذا الخطأ الجارى على الألسنة ليحترس منه .

وقد دعانى هـذا الى الرجوع الى معاجم اللغة ، فوجدت فى اللسان نصين فى المادة فى موضعين منفصلين فيها . ففى الأول يقول : «الحسَب والحسْب قدر الشىء ؛ كقولك : الأجر بحسب ما عملت وحسْبِه أى قدره . وكقولك : على حسب ما أسديت الى شكرى لك ، تقول أشكرك على حسب بلائك عندى ، أى على قـدر ذلك » . وفى النص الثانى . « والمعدود محسوب وحسَب أيضا ، وهو فعَل بمعنى مفعول ، مثل نقَض بمعنى منقوض . ومنه قولهم : ليكن عملك بحسب ذلك ، أى على قدره وعدده . وقال الكسائى : ما أدرى ما حسب حديثك أى ما قدره . و ربمـا سكن فى ضرورة الشعر » . فترى أن النص الأول فى إطلاقه يسوغ تسكين سين حسب بمعنى قدر فى الاختيار ، وليس فيه التقييد بالشعر ، وفى النص الثانى التقييد بالشعر . وهاك عبارة القاموس : « والمعدود محسوب وحسب محركة ، ومنه هذا بحسب هـذا أى بعدده وقدره ، وقد يسكن » . وترى عبارة القاموس مطلقة أمر التسكين ، ولـكن الشارح يتبعها بالتقييد ، فيقول عقب قوله وقـد يسكن : فى ضرورة الشعر . ولا ريب أن شارح القاموس أخذ القيد من عبارة اللسان الثانية . ويبدو أن فى المسألة رأيين للغويين ، فبعضهم يجيز التسكين فى غير الضرورة ، وبعضهم يقصره عليها . وعلى هذا فلا بأس بتسكين السين .

بقى شىء آخر ، وهو أن استعمالها يكون مقرونا بأحد الحرفين الباء أو على ، كما رأيت فى عبـارة اللسان ، فيقـال : فعلت ذلك على حسب ما أمر الرئيس أو بحسب ما أمر الرئيس ، والاستعمال السائد على التجريد من الحرف . وكأن تخريجه أن يقال إن حسبا بمعنى قدر ضمنت معنى مثل فاستعملت استعماله . فاذا قلت : فعلت ذلك حسب ما أمر الرئيس فالمعنى مثل ما أمر الرئيس . وعلى ذلك فيقال فى إعرابه إنه صفة لمصدر محذوف ، أو مفعول مطلق لنيابته عن

المصدر الموصوف ، أى فعلا مثل ما أمر الرئيس . ويصح أن يجعل حالا من ضمير المصدر ؛ كما قيل فى قوله تعالى : « فليضحكوا قليلا وليبكوا كثيرا » ، أى فعلته أى الفعل فى حال كونه مثل ما أمر الرئيس .

وغنى عن البيان أن ما هنا مصدرية ، أو موصول اسمى ، كما لو قلت حسب ما أمر به الرئيس ، وأياما كان الأمر فقاعدة الرسم تقضى بفصل حسب عن ما فى الكتابة .

وفى ختام هذا المبحث أذكر أنى وقفت على بيت لصالح (١) بن عبد القدوس وهو :

لو يرزقون الناس حسب عقولهم ألفيت أكثر من ترى يتصدق

وفيه استعمال حسْب كما يستعملها الناس اليوم ، أى ساكنة العين ، وبدون حرف مما سبق . وهذا البيت من قصيدة له كلها حكم وأمثال ذكرها الدميرى فى حياة الحيوان فى مادة « أفعى » وأولها :

المرء يجمع والزمان يفرق ويظل يرقع والخطوب تمزق

ومنها :

والناس فى طلب المعاش وإنما بالجد يرزق منهم من يرزق

لكنه فضل المليك عليهم هذا عليه موسع ومضيق

ولكنى بعد هذا وجدت البيت مرويا فى اللسان فى مادة « صدق » كما يلى :

ولو انهم رزقوا على أقدارهم للقيت أكثر من ترى يتصدق

وقد ذكره شاهدا على ورود تصدق فى معنى سأل .

وعلى كل حال فالرواية الأولى رواية صحيحة يصح العمل بها والاستناد إليها .

٩ — تلميذ كسول

يستعمل الكتاب كسولا فى وصف المذكر ، فيقال : خاب الكسول ، ويخطّئ المعلمون هذا الاستعمال ويستبدلون به الكسِل أو الكسلان ، وينبهون على أن هذا الوصف لا يوصف به إلا المؤنث ، فيقال : فتاة كسول ، ويستوى معها فى هذا المكسال . وهم يستندون فى هذا على ما جاء فى بعض المعاجم .

---

١ — من أدباء الدولة العباسية ، قتله المهدى على الزندقة . راجع حياة الحيوان ، وتاريخ بغداد ج ٩ ص ٣٠٣

فنى القاموس : « كسل كفرح فهو كسل وكسلان . وهى كسلة وكسلانة وكسول ومكسال» . وفى اللسان : « كسل عنه بالكسر كسلا فهو كسل وكسلان . والأنثى كسلة وكسلى وكسلانة وكسول ومكسال » . وفى الأساس : « كسل وتكاسل ، وهو كسلان وكسل ، وامرأة كسلى وهى مكسال وكسول : رزان » .

وقد كنت واقفا عند هذا أرى أنه لا يقال فتى كسول حتى وقفت فى اللسان فى ترجمة زمل على بيت نسبه الى أحيحة بن الجلاح ، وهو شاعر جاهلى من سكان يثرب وذوى المكانة فى قومه ، والبيت هو :

فلا وأبيك ما يغنى غَنائى   من الفتيان زُمَّيل كسول

الزميل : الضعيف الجبان — فأعدت النظر فى هذه الصيغة ، وقلت : هذا السماع يعاضد القياس فى تسويغ أن يكون هذا الوصف للمذكر كما يكون للمؤنث ؛ فان صيغة فعول فى معنى فاعل سواء فى النوعين كصبور وغفور ونخور ، وأحببت أن أقف على القصيدة التى منها هذا البيت لأستوثق من الرواية ، فألفيتها فى جمهرة أشعار العرب للقرشى ، وأول القصيدة :

صحوت عن الصبا والدهر غول   ونفس المرء آونة قتول

ووجدت البيت السابق فيها هكذا :

لعمر أبيك ما يغنى مقامى   من الفتيان أنجية حفول

و فسر فيها الأنجية بأنهم المتناجون فى الحديث . فهل ترى هذا موهنا من رواية اللسان وثانيا لنا عن الأخذ بها فيما نحن بسبيله ؟ لم أر هذا وبقيت عند الاحتجاج بهذه الرواية ، وقد قوى نهمتى فى هذا السبيل ما رأيته فى الجمهرة مما يلى هذا البيت وهو .

يروم ولا يقاص مشمعلا   عن العوراء ، مضجعه ثقيل

تبوع للحليلة حيث كانت   كما يعتاد لقحته الفصيل

مشمعلا : مرتفعا ، والعوراء : الكلمة القبيحة ، يريد أنه مقيم على العوراء لا يقلص عنها ولا يرتفع ويسمو عن طلابها ، فقوله يروم وتبوع من وصف الزميل الذى يربأ بنفسه أن يكون كمثله ، وترى الأسلوب متسقا منسجما ، فأما على رواية الجمهرة فترى ما فيه من نبو وجفاء ؛ إذ كان الأنجية جمع نجى ، لحق الوصف له أن يكون فى مسلاخ الجمع .

ورجعت بعد هذا الى النظر فى أمر اللسان ؛ فقد رأيت أنه فى ترجمة كسل جعل كسولا من وصف الأنثى ، وفى ترجمة زمل ند من قبضة قلمه بيت أحيحة الذى فيه قرن هذا الوصف بالمذكر ، ولم يتنبه لما فى هذا من تدافع واختلاف ، وفى ظنى أن المحقق ابن برى لم يصل

فى كتابته على الصحاح الى هذا الموضع ، ولو قد فعل لم يفته مثل هذا ، ولأوسعه نظرا وتدقيقا ، ولكان ذلك تحت بصرنا فى اللسان . وفكرت بعد هذا : من أين استمد صاحب اللسان هذا الشاهد ، وكتابه كما نعلم جمع من بضعة كتب عدها وبينها فى صدر كتابه . ووجدت هذا الشاهد فى الصحاح ، فقلت : أيقع الجوهرى فيما وقع فيه صاحب اللسان ؟ ورجعت الى ترجمة كسل فى الصحاح فوجدت الجوهرى أبعد أن يزل هذه الزلة ، وإذا به لا يعرض لكسول ، فهى باقية على أصلها فى القياس ، وهو أنها سواء فى المذكر والمؤنث فلا يتوجه عليه لوم أو تثريب . وعنانى أن أعرف عمن نقل صاحب اللسان ما سطره فى ترجمة كسل . ووجدت فى المخصص لابن سيده ج ١٢ ص ٨٩ هذا النص : « الكسل التثاقل عن الشىء . وقد كسل كسلا فهو كسل وكسلان . والجمع كسالى ، وكسالٍ وكسلى . والأنثى كسلى وكسلانة وكسيلة (كذا والصواب كسلة) وكسول ومكسال » فانقدح فى ذهنى أن ما فى اللسان عن المحكم لابن سيده ، وهو أحد مصادر اللسان . فان قال قائل : ولم لا تأخذ بقول ابن سيده وهو ما هو فى اللغة والإحاطة بها ؟ قلت : إن ابن سيده لو وقف على مثل الشاهد السابق لما أنكره . على أن ابن سيده قد نقل فى موطن من المخصص ما ينقض ما نقلته عنه فى مكسال ولم ينبه عليه ؛ فقد قال فى ج ١٦ ص ١٣٥ : « مكسال من الكسل فى وصف المؤنث ، وكذلك الذكر ، وأنشد :

وغضيض الطرف مكسال الضحى ... أحور المقلة كالرئم الأغن

١٠ — فعلت ذلك فى ثنايا العام المنصرم

يكثر هذا الاستعمال ، ويقال أيضا : فى أثناء العام ؛ وقد يكون هذا الأخير هو الصواب .

ففى القاموس : « وأثناء الشىء ومثانيه قواه وطاقاته ، وأحدها ثِنْى بالكسر ومَثناة ويكسر . وثنى الوادى منعطفه » .

وفى الأساس : « وكل شىء ثنى بعضه على بعض أطواقا فكل طاق من ذلك ثنى ، حتى يقال أثناء الحية لمطاويها » . فلك أن تقول : ذكرت كذا فى مطاوى كتابى ، وفى مثانى كتابى ، وفى أثناء كتابى . فأما الاستعمال المصدر به فقد يعيى الباحث أن يجد له مخرجا فى اللغة ؛ فالثنايا جمع الثنية ، وهى الطريق فى الجبل ، وثنايا الأسنان معروفة ، وقيل للذى يلقى ثنيته من الحيوان ثِنِى والأنثى ثنية ، والثنية اسم بمعنى الاستثناء ، تقول حلف يمينا لا ثنية فيها ، وترى أن هذه المعانى لا تناسب ماسيق له هذا الأسلوب .

وقد يبدو فى التخريج أن يجعل الثنايا جمع الثنية ، وأصلها الثنى فعيل بمعنى مفعول لما يثنى ويعطف ، فالثنى المعطوف المطوى وألحقت التاء به للنقل من الوصفية الى الاسمية كالنطيحة

حرف فى كتاب الله

تمهيد :

لغتنا العربية لغـة لها مكانة خاصة فى تاريخ اللغات ، لأنها تشرفت بنزول كتاب الله بها ، وهى لغة واسعة كثيرة الأصـول والفروع ، وقـد كان لتأخر عصر التدوين فيها ، واعتماد أصحابها على النقل والرواية ، واختلاف الناطقين بها من شتى القبائل ، ومختلف البطون والفصائل ، كان لـكل ذلك آثار منها الحسن ومنها غير الحسن ، ولعل هذا الاختلاف الذى يقوى ويتشعب حول معنى كلمة من الـكلمات من الأشياء التى لا تحمد فى اللغة ، لاسيما حين يكون الرأيان فى معنى الـكلمة متضادين ، وحين يتصل هذا الخلاف بكلمة فى كتاب الله تعالى .

وقـد عنى أسلافنا عناية تامة بلغتهم ، وحرصوا الحرص كله على النقل الصحيح ، ومعرفة الحر من البهرج ، ولا ريب أن الحافز الأكبر لهم على بذل هذه الجهود الجبارة إنما هو خدمة كتابنا الـكريم ، لذلك تراهم حين يعمدون الى تأويل آية من آيه يأخذون كل الحذر ، ويقيمون الشواهد من كلام العرب على التأويل الذى ذهبوا اليه .

والذبيحة ، لجمع على الثنايا بمعنى المطاوى ، وصار ثنايا الشىء بمعنى غضونه وتضاعيفه . غير أن إلحاق التاء للنقل من الوصفية الى الاسمية ليس بالمنهج القياسى المعبد للسالـكين ، وإنما يوقف فيه عند ما حد العرب أصحاب اللسان .

وكنت وقفت على بيت لذى الرمة فيه الثنايا ، وتوهمت أنها تنقاد لما نحن فيه ثم انثنيت عن هذا الوهم . والبيت هو :

وماء صَرًى عافى الثنايا كأنه ‌‌ ‌‌ من الأجن أبوال المخاض الصوارب

(الصرى المـاء الذى طال استنقاعه وركوده ، وهو إذ ذاك يتغـير من طول مكثه ، والأجن تغير المـاء ، والصوارب الأبل التى أطالت حبس بولها فهو أشد لظهور لون أبوالها وصفرتها) . أقول : إنه قد سبق وهمى الى أن ثنايا المـاء غضونه ومنعطفاته فترادف الأثناء ، حتى وقفت فى شرح الديوان على أن ثنايا المـاء طـرائقه . وهو يريد ما فى المـاء من ارتفاع وانخفاض بتأثير الرياح واضطراب المـاء وجريه ، يريد أن هذا المـاء ساكن من أمد بعيد . فالثنايا فى البيت واحدها الثنية وهى الطريقة من الثنية فى الجبل . وقد بدا لى أن يقال ثنايا الـكتاب لسطوره كأنها ثنايا فى الجبل تسلك ، ثم يقال ثنايا الـكلام على التشبيه والاتساع ، وبذلك يصح هذا الأسلوب على هذا التكلف . والله أعلم ؟

محمد على النجار

ولكن يحير القارئ أن يجد الآراء متباينة فى الكلمة الواحدة ، وتزيد حيرته ودهشته حين يؤكد كل فريق أن الذى ارتآه هو استعمال العرب ولا غير ، بل قد يعجب الباحث حين يرى أن أحكاما شرعية ترتب على وجه من هذه الوجوه فى حين أن كثيرا من العلماء الآخرين ينفون هذا الوجه نفيا قاطعا .

ذكرت كل هذا عند ما كنت أبحث عن تأويل قوله جل وعلا « إذا أخرج يده لم يكد يراها » فرأيت اختلافا غريبا ، فقائل : إنه لا يراها ، وآخر يقول : إنه يراها بعد عسر ، وثالث يجعل الفعل (يكد) صلة ، وهذا مبنى على اختلافهم فى مدلول هذا الفعل فى لسان العرب .

وعجيب أن نرى جمهرة اللغويين يجمعون فيه على رأى ، ونرى النحاة والمفسرين يجمعون على رأى آخر .

قول علماء اللغة :

قال ابن الأنبارى : « قال اللغويون : كدت أفعل ، معناه عند العرب قاربت ولم أفعل ، وما كدت أفعل معناه فعلت بعد إبطاء ، وشاهده قوله تعالى «فذبحوها وما كادوا يفعلون» . معناه فذبحوها بعد إبطاء لتعذر وجود البقرة عليهم » والتعميم فى كلامه يدل على أن رأى جميع اللغويين كذلك ، ويؤيده ما روى عن الفراء قال : العرب تقول ما كدت أبلغ اليك وأنت قدبلغت . قال : وهذا هو وجه العربية . وقال فى موضع آخر وهو يفسر قوله تعالى : « إذا أخرج يده لم يكد يراها » : كلما أخرج يده لم يكد يراها من شدة الظلمة لأن أقل من هذه الظلمة لا ترى اليد فيه ، وأما لم يكد يقوم فقد قام ، هذا أكثر اللغة ، وعليه فهو يفسر الآية على خلاف الأكثر .

وما نقل عن أبى بكر قال : فى قولهم قد كاد فلان يهلك معناه قد قارب الهلاك ولم يهلك ، فاذا قلت ما كاد فلان يقوم فمعناه قام بعد إبطاء ، وكذلك كاد يقوم معناه قارب القيام ولم يقم ، قال : وهذا وجه الكلام » .

وكتب اللغة نفسها أيدت هذه النقول وآمنت بها ؛ ففى لسان العرب « كاد وضعت لمقاربة الشىء فعل أو لم يفعل ، فمجردة تنبئ عن نفى الفعل ، ومقرونة بالنفى تنبئ عن وقوع الفعل » . وفى القاموس والصحاح والمصباح نحو ذلك .

وقد ذاع هذا القول وأصبح أمرا لا جدل فيه حتى ألغز فيه الشاعر اللغوى الكبير أبو العلاء المعرى :

أنحوىّ هـذا العصر ما هى لفظة جرت فى لسانى جرهم وثمود
إذا استعملت فى صورة النفى أثبتت وإن أثبتت قامت مقام جحود

وقد قالوا إنه يقصد الفعل (كاد) وبذلك أجابه الشهاب الحجازى فقال :

لقد كاد هـذا اللغز يصدئ فكرتى وما كدت منه أشتفى بورود
فهذا جواب يرتضيه أولو النهى وممتنع عن فهم كل بليد

هذا رأيهم ، وخلاصته أن كاد تدل على نفى الفعل فى الاثبات ، وتدل على وقوعه فى النفى سواء كان مع عسر أو إبطاء أو لا .

وقد جرى على رأيهم الشيخ العراقى ، وهو من فقهاء الشافعية ، فى فرع من فروع الفقه فقال فى فتاويه : لو قال لامرأته ما كدت أطلقك يكون إقرارا بالطلاق فيحكم عليه بالوقوع . نقله ابن السبكى فى نظائره .

وعلى رأيهم فمثل قول الكاتبين : ما كاد يرانى حتى هرع الى ، أو ما كدت أجلس حتى ابتدرنى سائلا ، كلام صحيح :

قول النحاة :

فاذا ذهبنا نستفتى أصحاب النحو فى هذا الذى قاله اللغويون ، وجدناهم لا يقرون هذا . ووجدناهم يقيمون الشواهد على أن الأمر على غير ما يقول أصحاب اللغة ، قال الأخفش : « لم يكد يراها ، حمل على المعنى ، وذلك أنه لا يراها ، وذلك أنك إذا قلت كاد يفعل إنما تعنى قارب الفعل ولم يفعل على صحة الكلام ، وهكذا معنى هذه الآية ، إلا أن اللغة قد أجازت لم يكد يفعل وقد فعل بعد شدة ، وليس هذا صحة الكلام » .

ويفهم من قول أبى العباس المبرد ما يؤيد رأى الأخفش فانه قال « لم يكد يراها أى لم يقرب من رؤيتها ، وإيضاحه لم يرها ولم يكد » .

ثم جاء النحاة المتأخرون فعدوا قول اللغويين خطأ مشهورا ، قال شارح الكافية « ومن زعم هذا — يعنى قول اللغويين السابق — فليس بمصيب ، فحكم كاد حكم سائر الأفعال ، وأن معناها منفى إذا صاحبها حرف نفى ، وثابت إذا لم يصحبها ؛ فاذا قال قائل : زيد يبكى فمعناه قارب زيد البكاء ، فمقاربة زيد البكاء ثابتة ، والبكاء منتف ، وإذا قال : لم يكد يبكى فمعناه لم يقارب البكاء فمقاربة البكاء منتفية ونفس البكاء منتف انتفاء أبعد من انتفائه عند ثبوت المقاربة ، ولهذا كان قول ذى الرمة :

إذا غير النأى المحبين لم يكد ‏ ‏ رسيس الهوى من حب مية يبرح

صحيحا بليغا لأن معناه إذا تغير حب كل محب لم يقارب حبي التغير ، وإذا لم يقاربه فهو بعيد منه ، فهذا أبلغ من أن يقول لم يبرح لأنه قد يكون غير بارح وهو قريب من البراح ، بخلاف المخبر عنه بنفى مقاربة البراح ، وكذا قوله تعالى : إذا أخرج يده لم يكد يراها ، هو أبلغ فى نفى الرؤية من أن يقال لم يرها لأن من لم ير قد يقارب الرؤية ، وأما قوله تعالى : « فذبحوها وما كادوا يفعلون » ، فكلام تضمن كلامين مضمون كل واحد منهما فى وقت غير الآخر ، والتقدير فذبحوها بعد أن كانوا بعداء من ذبحها غير مقاربين له » .

هـذا كلامهم ، وهو صريح فى أن كاد إثباتها إثبات ونفيها نفى ، إذا استثنينا ما قاله الأخفش ، من تجويز اللغة الاثبات فى حال النفى وإن جعل هذا خارجا عن أصل الكلام .

المفسرون :

وهؤلاء مقتنعون برأى النحاة ، وإمامهم اللغوى العالم العظيم جار الله الزمخشرى كلامه فى كل مناسبة يشعر بهذا الرأى ؛ فقد جاء فى الكشاف عند تفسير قوله تعالى على لسان فرعون « أم أنا خير من هذا الذى هو مهين ولا يكاد يبين » يريد أنه ليس معه من العدد وآلات الملك والسياسة ما يعتضد به وهو فى نفسه مخل بما ينعت به الأنبياء من اللسن والفصاحة ، وكانت الأنبياء كلهم أبيناء فصحاء » .

وفى الجلالين « فما لهؤلاء القوم لا يكادون يفقهون حديثا » أى لا يقاربون أن يفهموا حديثا يلقى إليهم ، ونفى مقاربة الفعل أشد من نفيه » .

وفى أبى السعود « أو هو استئناف مبنى على سؤال نشأ من الاستفهام كأنه قيل : ما بالهم وماذا يصنعون حتى يتعجب منهم وحتى يسأل عن سببه ؟ فقيل لا يكادون يفقهون حديثا من الأحاديث أصلا فيقولون كما يقولون ، إذ لو فهموا شيئا لفهموا هذا النص وما فى معناه وما هو أوضح منه من النصوص الناطقة بأن الكل من عند الله تعالى » .

وفى البيضاوى عند تفسير قوله تعالى « فذبحوها وما كادوا يفعلون » مثل ما ذكرت عن شارح الكافية .

وقد تبين من كل هذا أن الجميع متفقون على أن كاد فى الاثبات تفيد نفى خبرها ، قال ابن عباس : كل شىء فى القرآن كاد وأكاد ويكاد فانه لا يكون أبدا .

وفى الحديث الشريف : من تأنى أصاب أو كاد ، ومن عجل أخطأ أو كاد . وقال الشاعر :

هممت ولم أفعل وكدت وليتنى ‏ ‏ تركت على عثمان تبكى حلائله

وفى الكتاب العزيز « لقد كدت تركن إليهم شيئا قليلا » مع أنه صلى الله عليه وسلم لم يركن إليهم قليلا ولا كثيرا .

غير أنه يرد عليهم قول الله جل وعلا « إن الساعة آتية أكاد أخفيها » وقد تلمس لها المفسرون أوجها ، فمنها أن كاد تأتى بمعنى أراد ولعلهم نظروا الى قول الأفوه الأودى :

فإن تجمع أوتاد وأعمدة وساكن بلغوا الأمر الذى كادوا

ومنها أن أخفى تأتى بمعنى أظهر ، ومنها أخفيها ، فلا أقول : هى آتية .

رأى :

وبعد طول النظر فى الشواهد بدا لى رأى أنا ذاكره هنا ، فان كان صوابا فذلك من فضل الله ، وإن كان خطأ فهو رد على .

أرى أن إجماعهم على أن كاد فى الاثبات تفيد النفى ، وأنها بمعنى قرب غير مسلم ويحسن أن يكون فى هذا بعض التعديل ، فكاد ليست بمعنى قرب الخالصة بل هى تحمل معنى التشبيه والتخييل ، والعرب يقولون : كاد البخيل يكون كلبا ، وكاد المنتعل يكون راجلا ، والمعنى أن فى البخيل من صفات الكلب أشياء ، وأنه يشبهه الى حد بعيد ، وكذلك المنتعل فيه من الراكب مشابه ، ولو قالوا قرب لم يؤد المعنى أداءه الأول ، وقال الشاعر :

وأسقيه حتى كاد مما أبثه تكلمنى أحجاره وملاعبه

يريد أنه يخيل اليه أن أحجاره تريد تكلمه مما بها من ألفة له ، ومما يحمل لها بين جنبيه من ذكريات تقربه منها . وكذلك قول الآخر يصف كلبا :

يكاد إذا ما أبصر الضيف مقبلا يكلمه من حبه وهو أعجم

يريد أن هذا الكلب لشدة حفاوته بالضيف وأنسه به وفرحه بقدومه واستقباله استقبالا رائعا كأنه يريد أن يكلمه . وأنت فانظر الفرق بين أن تقول كاد محمد يقوم وقرب محمد يقوم ، فانك تجد فى الأول معنى لا تجده فى الثانى ، وتحس بحاستك اللغوية أنه تهيأ للقيام وشرع فيه ، وكأنه بين القائم والقاعد ، ويؤدينا هذا الى أن حدوث الخبر بعد كاد المثبتة ليس منفيا دائما بل قد يكون قريبا من الثابت حتى كأنه ثابت ، وعلى ذلك قوله تعالى : « أكاد أخفيها » يريد والله أعلم : أن حالها بين الاخفاء والاظهار : فهى لعدم تحديد زمنها خفية ، وهى لما ذكر من أشراطها وعلاماتها مظهرة ، والتعبير دقيق جدا وحسن جدا ، كأن الله تعالى يقول : إن ما عندكم من علاماتها يكاد ينبئكم بأنها ظاهرة واضحة جلية ، ولست مستريحا لشىء مما قاله المفسرون فى هذا ، فأريد أخفيها كلام لا يشعر بالقوة فى هذا السياق ، وكذلك وضع هذه الكلمة

المتشابهة ، على القول بأن الاخفاء بمعنى الاظهار ، فى هذا الموضع الذى يحتاج الى بيان وإيضاح ليس بشىء .

على أن أكاد فى الاثبات قد تأتى للاثبات ، قال كثير عزة :

أموت أسى يوم الرجام وإننى يمينا لرهن بالذى أنا كائد

وإنما يكون الانسان رهنا بما يواقعه لا بما يقاربه .

وأما فى النفى فليس كما قالوا ، ويحسن أن نفرق بين نفى الماضى ونفى المضارع ، فنفى الماضى إثبات ، وكأنه يقدر دائما قبله ما يدل على حصول الفعل ، وقد يذكر ما يدل على حصوله ، كقوله « فذبحوها وما كادوا يفعلون » وكقول تأبط شرا :

فأبت الى فهم وما كدت آيبا وكم مثلها فارقتها وهى تصفر

يريد أن كثرة الموانع والعوائق خيلت لى أنى لست آيبا ، وأما قولهم فى مثل هذا إنه كلام تضمن كلامين فى وقتين مختلفين فبعيد لأن الجملة حال فيكون نظم الكلام : فذبحوها فى حال كونهم بعداء عن ذبحها غير مقاربين له ، وأبت الى فهم فى حال كونى غير آيب ، وضعفه مما لا يخفى . وعلى هذا فاذا قلت ما كاد محمد يقوم فمعناه قام وما كاد يقوم .

وأما المضارع فالأمر فيه كما ذكر النحاة ، وأن نفيه نفى ، ولا داعى للتكلف ، غاية الأمر أن معنى التخييل باق فيه ، فاذا قلت لم يكد الخطيب يبين ، فمعناه أنه فى حال بين الابانة وعدمها ، وكذلك إذا قلت هذا لا يكاد يفهم ، فمعناه أنه فى حال يخيل اليك فيها أنه لا يفهم مع أن فيه بوادر فهم ، لكن قد يكون فى الكلام ما يدل على النفى الخالص كقوله تعالى : « ظلمات بعضها فوق بعض إذا أخرج يده لم يكد يراها » فان السياق يدل على أنه لا يراها لشدة الظلمة ، وليس بشىء قول من قال إن (يكد) هنا صلة كهى فى قوله تعالى « أكاد أخفيها » لا سيما أن بعض العلماء قال : كون كاد صلة للكلام لا قائل به إلا ما ورد عن ضعفة المفسرين .

وأما بناء الأحكام الفقهية على مثل هذا فأرى أن فيه بعض الوهن خصوصا أن الأيمان تبنى على العرف ، وأن هذا الحرف مما يخفى معناه على الخواص بله العوام .

هذا وإنى أقدم هذا البحث متهيبا لما فيه من الاتصال بكتاب الله الكريم الذى لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه ، تنزيل من حكيم حميد .

ولعل لبعض علمائنا رغبة فى الكشف عن معانى هذا الحرف فى كتاب الله ؟

على محمد حسن
المدرس بمعهد القاهرة

مظاهر الوحدة فى الاسلام

لعل أهم هدف سعى الى تحقيقه دين الاسلام هو القضاء على الفرقة والاختلاف ، وإقامة التوحيد فى كل مكان ، لا فى ميدان العقيدة وحدها ، بل فى كل ناحية وكل مظهر يصح لاقامة التوحيد « واعتصموا بحبل الله جميعا ولا تفرقوا ، واذكروا نعمة الله عليكم إذ كنتم أعداء فألف بين قلوبكم ، فأصبحتم بنعمته إخوانا . . . » ، « لو أنفقت ما فى الأرض جميعا ما ألفت بين قلوبهم ، ولكن الله ألف بينهم » .

نعم جاء الاسلام يحمل علم التوحيد ، فحارب عقيدة الاشراك بالله ، وحارب عبادة الأصنام والأوثان ، والكواكب والنيران ، وحارب المبالغة فى تعظيم أى كائن من المخلوقات ، وأمر الناس أن يختصوا خالقهم العظيم وحده بالعبادة والتقديس ، فقال عز شأنه : « لو كان فيهما آلهة إلا الله لفسدتا ، فسبحان الله رب العرش عما يصفون » وقال على لسان يوسف : « يا صاحبي السجن أأرباب متفرقون خير أم الله الواحد القهار » ؟ .

وكما وحّد الاسلام ذات المعبود العظيم ، وحد شخص الرسول الكريم ، فجعل محمدا سيد المرسلين ، وخاتم النبيين ، ورحمة للناس أجمعين ، وصاحب الكلمة والدعوة الى يوم الدين ، ونزل عليه الفرقان ليكون نذيراً للعالمين ، فلا نبي ينازعه ، ولا رسول يخلفه ! . .

وكذلك وحد الاسلام « الكتاب » الذى جاء به الرسول الكريم ، ألا وهو القرآن الحكيم : « وإنه لكتاب عزيز ، لا يأتيه الباطل من بين يديه ، ولا من خلفه ، تنزيل من حكيم حميد » ، « ولقد ضربنا للناس فى هذا القرآن من كل مثل لعلهم يتذكرون . قرآنا عربيا غير ذى عوج لعلهم يتقون » .

ووحد الاسلام بين « الأديان » كلها قديمها وحديثها ، فقال إن اليهودية والنصرانية والاسلام من عند الله ، يتمم بعضها بعضا ، والمسلم مطالب بأن يؤمن بجميع الأنبياء السابقين وسائر الكتب التى جاءوا بها من ربهم ، صلوات الله عليهم أجمعين : « آمن الرسول بما أنزل إليه من ربه ، والمؤمنون ، كل آمن بالله وملائكته وكتبه ورسله ، لا نفرق بين أحد من رسله » . ولما كان الاسلام قد جاء خاتما لتلك الأديان ، جامعاً لأصولها وقد اختاره الله ليكون الباقى الدائم حتى يرث الله الأرض ومن عليها ، دعا الى الاجتماع عليه والائتمار بأمره ، فقال القرآن : « ومن يبتغ غير الاسلام دينا فلن يقبل منه وهو فى الآخرة من الخاسرين » .

وفى سبيل الألفة والتضامن جاء الاسلام مذكرا الناس كلهم باتحادهم فى أصلهم ، فليس لهم إلا مصدر واحد : « يأيها الناس إنا خلقناكم من ذكر وأنثى ، وجعلناكم شعوبا وقبائل

لتعارفوا » فما جعلهم شعوبا وأمما وألوانا إلا للتعارف والتمايز وسهولة المعاشرة . وكما وحد الاسلام أصل الناس وحد قيمتهم الشخصية ، فليس هناك سيد ومسود ، أو أحرار وعبيد : « كلكم لآدم وآدم من تراب » . ثم أرشدهم الاسلام الى التفاضل بكريم الأعمال والأخلاق « إن أكرمكم عند الله أتقاكم » ، « لا فضل لعربي على عجمي إلا بالتقوى » !

ووحد الاسلام بين الناس فى غايتهم ونهايتهم ، فكلهم الى الفناء والموت صائرون : « أينما تكونوا يدرككم الموت ، ولو كنتم فى بروج مشيدة » ، « كل من عليها فان ، ويبقى وجه ربك ذو الجلال والاكرام » . ثم هم يقومون من قبورهم جميعا للحياة الآخرة ، فيسوى بينهم فى الحساب : « فمن يعمل مثقال ذرة خيرا يره ، ومن يعمل مثقال ذرة شرا يره » ، « فاليوم لا تظلم نفس شيئا ، ولا تجزون إلا ما كنتم تعملون » .

ثم عنى الاسلام بعد ذلك بالتوحيد والتأليف فى دائرة الأمة الاسلامية ، فجعل أتباعه إخوة : « إنما المؤمنون إخوة » وجعلهم فى تحابهم وائتلافهم كالجسد الواحد : « مثل المؤمنين فى توادهم وتعاطفهم وتراحمهم كمثل الجسد الواحد إذا اشتكى منه عضو تداعى له سائر الجسد بالحمى والسهر » .

ووحد الاسلام لهم « القبلة » التى يتجهون اليها فى كل زمان وكل مكان على وجه الأرض : « فول وجهك شطر المسجد الحرام ، وحيثما كنتم فولوا وجوهكم شطره » . ووحد لهم « البيت » الذى يجتمعون حوله ، ويتخذونه شعارا ورمزا لخضوعهم أمام خالقهم ، وتقديسهم لذاته العلية ؛ ذلك البيت هو الكعبة : « إن أول بيت وضع للناس للذى ببكة مباركا وهدى للعالمين » .

ووحد الاسلام لأهله « عبادتهم وقرباتهم » فالصلاة واحدة لجميع الناس ، والصوم كذلك ، والحج واحد للملوك والسوقة ، لا يمتاز فيه عظيم عن حقير ؛ الكل مجرد من ثيابه ، خاضع لرب أربابه ، لاجىء الى جنابه ، يسألونه الرحمة ، ويتعوذون به من العذاب ! .

ووحد الاسلام « الحاكم » على المسلمين ، وأمر بالاجتماع حوله ، فهو يطاع ولو كان عبدا حبشيا ؛ بل إن طاعة الامام الذى ينحرف عن الصراط أحيانا خير من الفرقة التى تسبب الانصداع ، ولذلك روى أبو ذر رضى الله عنه عن النبى صلى الله عليه وسلم قال : « من فارق الجماعة قيد شبر فقد خلع ربقة الاسلام من عنقه » وقال عليه الصلاة والسلام : « عليكم بالجماعة وإياكم والفرقة ، فان الشيطان مع الواحد وهو من الاثنين أبعد ؛ من أراد بحبوحة الجنة فليلزم الجماعة » .

وفى « الصلاة » نفسها مظاهر كثيرة لتوحيد الاسلام لصفوف المسلمين ، وتأليفه بين قلوبهم ، فهو يحرص على أن تكون الصلاة جماعة ، ليجتمع فيها أهل الشارع مثلا ، ويقول إن صلاة الجماعة أفضل من صلاة الفرد بخمس وعشرين درجة ، وهو يشرع صلاة الجمعة

ليشهدها أهل الحى كلهم ، وهو يشرع صلاة العيد فى المدن لتجمع أهل المدينة كلهم ، ثم هو يشرع بعــد ذلك صلاة « النحر » أثناء الحج ليشهدها المسلمون كلهم من مشارق الأرض ومغاربها ، وهو يوصى بأن يكون المصلون تابعين لإمام واحد فى صلاتهم ، وينفر من تعدد الأئمة وتعدد الجماعات فى الأمكنة والمناسبات التى يستطاع فيها توحيد الامام ! .

فأى تأليف بعد ذلك التأليف ؟ وفى أى دعوة قديمة أو حديثة نجد هذه الحوافز القوية المحرضة على التضامن ، الداعية الى الاتحاد ؟ يا للجلال والروعة ! الإله واحــد ، والرسول واحد ، والـكتاب واحد ، والأصل واحد ، والقيمة الشخصية واحدة ، والنهاية واحدة ، والحساب واحد ، والمؤمنون جسد واحد ، والقبلة واحــدة ، والبيت الحرام واحد ، والعبادات واحدة ، فما الذى بقى من مظاهر الاتحاد ؟ ! .

فان سأل سائل فقال : ولم لايتحد المسلمون الآن اتحادا عمليا نافعا وفى دينهم كل هذه العبر والآيات ؟ أجبناه قائلين : إنهم لايفعلون ذلك لأن حبهم لذواتهم ، وفناءهم فى مآربهم ، وغلوهم فى حزازاتهم ، وإسرافهم فى مطامعهم ، وحرصهم على دنياهم ؛ لأن كل هذه تحول بينهم وبين الاستجابة لدعوة الاتحاد الصحيح ؛ ولن تجد بين المسلمين اليوم أمثالا لذلك الأعرابى الذى جاء الى النبى صلوات الله وسلامه عليه ، فآمن به وخرج معه للجهاد ، ولما جاءت الغنائم كان الأعرابى فى المؤخرة يحمى ظهور المسلمين ، فأعطى النبى نصيبه لأحد الصحابة كى يدفعه اليه ، فلما فعل قال الأعرابى : ماهذا ؟ قالوا : نصيب قسمه لك النبى صلى الله عليه وسلم ، فأخذه الأعرابى وجاء الى النبى وقال له : ما هذا ؟ . فقال : هذا ما قسمته لك ! فقال الأعرابى : يارسول الله! ما على هذا اتبعتك ، ولـكن اتبعتك على أن أرمى هنا (وأشار الى حلقه) بسهم فأموت فأدخل الجنة ! . فقال النبى : إن تصــدق الله يصدقك (أى إن تك صادقا فالله يثيبك على صدقك بما تستحق) . وبعد قليل عادوا الى الجهاد فلما انتهت المعركة جاءوا به الى النبى محمولا بعــد أن أصابه سهم فى حلقه حيث أشار بيده ، فقال النبى : أهو هو ؟ قالوا : نعم . قال : صدق الله فصدقه ! ثم كفنه النبى فى جبته وصلى عليه ، وكان مما قال فى صلاته : اللهم هذا عبدك ، خرج مجاهداً فى سبيلك ، فقتل شهيدا ، أنا شهيد على ذلك ! . ولو كان فى المسلمين اليوم مثل هذا المجاهد الشهيد أفراد قلائل لسادوا وقادوا ؛ ولـكن من أين لهم هذا السمو وقد أعمتهم الشهوات ، وأضلتهم الاغراض ، فلا يستطيعون حيلة ولا يهتدون سبيلا ؟ ! .

اللهم أنت مقلب القـلوب والأبصار ، فاجمع الأمة على كلمتك ، ووجههم الى دعوتك ، وعرفهم ما فى الوحدة من العزة ، وما فى الفرقة من الذلة ؛ فانك أنت الرءوف الرحيم !

أحمد الشرباصى
خريج كلية اللغة العربية

ابن سنان الخفاجى

وسر الفصاحة

— ٦ —

تأثر ابن الأثير بالخفاجي :

وما دمنا قــد تعرضنا لابن الأثير وتأثره بابن سنان فسنورد مثلين مما ورد فى الملحق بكتاب سر الفصاحة لنثبت بأحدهما صواب ابن الأثير وتوفيقه فيما نقد الخفاجي به ، ونثبت بالآخر إخفاقه فيما أخذه عليه وأن الحق كان بيد ابن سنان فيه .

رأى ابن سنان أن من أوصاف الـكلمة الفصيحة أن تكون مؤلفة من أقــل الأوزان تركيبا ، وأن من الاخلال بالفصاحة أن تكون الـكلمة طويلة ، ثم مثل لذلك بقول أبى الطيب :

إن الـكرام بلا كرام منهم   مثــل القلوب بلا سويداواتها

وقال إن لفظة سويداواتها طويلة فلهذا قبحت . وقد خالفه ابن الأثير فى ذلك وكان مع الحق لأنه علل قبح هذه اللفظة بأنه لم يكن بسبب طولها وإنما هــو لأنها قبيحة فى نفسها ، وقد كانت وهى مفردة جسنة فلما جمعت قبحت لا بسبب الطول ، والدليــل على ذلك أنه قد ورد فى القرآن الـكريم ألفاظ طوال وهى مع ذلك حسنة كقوله تعالى « فسيكفيكهم الله » فان هذه اللفظة مكونة من تسعة أحرف ، وكقوله «ليستخلفنهم فى الأرض» فانها عشرة أحرف وكلتاهما حسنة رائمة ، ولو كان الطول مما يوجب قبحا لقبحت هاتان اللفظتان وليس كذلك ، ألا ترى أنه لو أسقط من لفظ سويداواتها الهاء والألف اللتان هما عــوض عن الاضافة لبقى منها ثمانية أحرف ومع هذا فانها قبيحة ، ولفظة ليستخلفنهم عشرة أحرف وهى أطول منها بحرفين وهى مع هذا حسنة رائقة .

ولعل هذه المناقشة منجلية عن هزيمة الخفاجى فى رأيه ، ونصرة ابن الأثير فى الرد عليه .

وجاء فى ص ٧٢ من سر الفصاحة قوله فى شروط فصاحة الـكلمة : والخامس أن تكون الـكلمة جارية على العرف العربى الصحيح غــير شاذة ، فلم يرتض ابن الأثير هذا المذهب من ابن سنان وقال : وأما ما ذكره ابن سنان من جريان اللفظة على العرف العربى فليس ذلك مما يوجب لها حسنا ولا قبحا وإنما يقدح فى معرفة مستعملها بما ينقله من الألفاظ فكيف يعد ذلك من جملة الأوصاف الحسنة ؟ والذى نفهمه من ذلك أن عدم جريان الـكلمة على العرف

العربي الصحيح مخل بفصاحة الكلمة في نظر ابن سنان ، ولكنه غير مخل بها ولا موجب لها قبحا في نظر ابن الأثير بل العيب أو القبح عنده راجع الى مستعمل الكلمة عما ينقله من الألفاظ .

وليت شعري أي فرق بين الرأيين ؟ إذا كان خروج الكلمة على العرف العربي قادحا في مستعملها لأنه لم يعرف أن يختار ما ينقله من الألفاظ ، فالمعيب عليه أنه نقل لفظا غير فصيح فيؤول الأمر الى ما ذهب اليه الخفاجي من أن الخروج على العرف العربي مخل بالفصاحة ، فاذا قال رؤبة : الحمد لله العلي الأجلل ، ماذا يكون الحكم عليه من الرجلين ؟ إن ابن سنان يقول إن كلمة الأجلل غير فصيحة ، وابن الأثير يقول إن صاحبها غير فصيح ، وهل يكون صاحبها غير فصيح ، والكلمة نفسها فصيحة ؟ الجواب بالطبع لا . ومن ثم يتبين إخفاق ابن الأثير فيما ارتآه ، وأن الخروج على العرف العربي مخل بالفصاحة كما يقول ابن سنان ، وأن من البطلان أن يقول ابن الأثير : إن ما ذكره ابن سنان من جريان اللفظة على العرف العربي لا يوجب لها حسنا ولا قبحا وإنما يقدح في معرفة مستعملها .

تأثر الخطيب القزويني به :

الامام جلال الدين محمد بن عبد الرحمن القزويني المتوفى سنة ٧٣٩ طبقت شهرته الخافقين وسجل في تاريخ البلغاء اسمه ، وله تلخيص القسم الثالث من المفتاح وشرحه الذي سماه الايضاح ، وهذا الأخير قد جمع فيه مؤلفه خلاصة المفتاح ودلائل الاعجاز وأسرار البلاغة وغيرها من الكتب ذوات الخطر في هذا الشأن ، وكان أغلب اعتماده على كتابي عبد القاهر وسر الفصاحة لابن سنان . ويقول الأستاذ احمد بك المراغي في مذكرته (آراء وبحوث) : ومن ثم نرى أنه غمط حق عبد القاهر وابن سنان بقوله « ولخصته من القسم الثالث من المفتاح . وليس من المبالغة أن يقال إن الخطيب لخص المقدمة من سر الفصاحة فذلك واضح لأول وهلة حينما نلقي نظرة على الكتابين . وتفصيل ذلك أن الخفاجي ينعى على الناس ما ذكروه في تعريف البلاغة وزعموه تحديدا لها وأنه غير مقبول ولا سائغ لديه . وأنت تجد الخطيب يذهب هذا المذهب فيقول « وللناس في تعريف الفصاحة والبلاغة أقوال لم أجد فيما بلغني منها ما يصلح لتعريفهما به » ثم يقول الخفاجي « والفرق بين الفصاحة والبلاغة أن الفصاحة مقصورة على وصف الألفاظ والبلاغة لا تكون إلا وصفا للألفاظ مع المعاني ، فلا يقال في كلمة واحدة إنها بليغة وإن قيل إنها فصيحة بأن فضلت عن مثلها » ويتابعه الخطيب فيقول « والفصاحة خاصة تقع صفة للمفرد فيقال كلمة فصيحة ولا يقال كلمة بليغة » . والأمور التي اشترطها الخطيب لفصاحة المفرد منتزعة من الأمور التي اشترطها الخفاجي لفصاحته ، فالتنافر والغرابة شرط كل من الرجلين خلو الكلمة منهما . والخفاجي اشترط جريان الكلمة

على العرف العربى الصحيح ، فجاء الخطيب واشترط خلوصه من مخالفة القياس والمعنى واحد إلا بفضل دقة فى تعبير الأول . ثم يقول الخطيب « وقيل هى خلوصه مما ذكر ومن الكراهة فى السمع بأن تمج الكلمة ويتبرأ من سماعها كما يتبرأ من سماع الأصوات المنكرة ، وذلك هو معنى الشرط الرابع لابن سنان .

وذكر ابن سنان فى ص ١٧٤ فيما ينبغى التحرز منه فى المطلع فقال « ومن هذا الجنس أيضا الابتداء فى القصائد بأن يحتاج الى تحرز فيه حتى لا يستفتح بلفظ محتمل أو كلام يتطير منه .

وقد روى أن ذا الرمة أنشد هشام بن عبد الملك قصيدته البائية فلما ابتدأ وقال :

ما بال عينك منها الماء ينسكب كأنه من كلى مفرية سرب

ثم يروى قصة الشاعر الذى دخل على الداعى العلوى يوم مهرجان فأنشده : لا تقل بشرى ولكن بشريان . فبطحه وضربه خمسين عصا كما ذكرنا آنفا .

وهذا هو ما يذكره الخطيب حيث يقول « وينبغى أن يجتنب فى المديح ما يتطير به فانه قد لا يتفاءل به الممدوح أو بعض الحاضرين ، كما روى أن ذا الرمة أنشد هشاما ، ويروى القصة ، وكما روى أن شاعرا دخل على الداعى العلوى ويروى القصة ، وإن كانت الألفاظ مغايرة بعض المغايرة ولكن المعنى فى كلتيهما واحد .

فهذا مثل دلنا بنفسه على متابعة الخطيب للخفاجى ، وقد شاهدنا كيف لخص مقدمته من سر الفصاحة ، وهكذا كانت طريقة ابن سنان مخالطة من الخطيب لحمه ودمه ، مشرقة فى كتابه بين الحين والحين .

ولم يكن ابن الأثير والخطيب وحدهما اللذان تأثرا بابن سنان ، فقد نهل من ورده كثير كالسكاكى وابن السبكى . وكان من الواجب علينا أن نعرض لمقارنة بين هؤلاء وبين ابن سنان لنرد إليه ما نقلوه منه وما تفيئوه من ظلاله ، ولكن ذلك يستدعى ردحا من الزمن ويخرج بنا عن غرضنا من التحليل مقرونا بالايجاز ، وقد يكون لهذه الصورة الناطقة بتأسى العلماء بابن سنان وسيرهم على هداه ما تهدى به الى جليل قدره وعظيم خطره ، وأنه أسمى من كثير ممن سجل التاريخ لهم فخرا وشهرة .

محمد كامل الفقى

بسم الله الرحمن الرحيم

احتفال الازهر بعيد الجلوس الملكى

حضرة صاحب الفضيلة الأستاذ الامام يرتجل كلمة تناسب المقام

أهل عيد جلوس حضرة صاحب الجلالة الملك فاروق الاول فى اليوم الرابع والعشرين من شهر جمادى الأولى من هذه السنة ، فاحتفلت به مشيخة الأزهر على عادتها السنوية احتفالا كبيرا فى يوم ٥ مايو ، شهده كبار رجال الدولة وأعلام العلماء الأزهريين وألوف من الطلبة الأنجاب . وبعد أداء صلاة العصر اشرأبت الأعناق لسماع الكلمات البينات التى اعتادوا سماعها فى هذه المناسبات ، فنهض صاحب الفضيلة الأستاذ الجليل الشيخ محمد عرفه من هيئة كبار العلماء ، فألقى كلمة قيمة شنفت الأسماع ، وهزت القلوب ، وقوبلت عند نهايتها بعاصفة من الاستحسان . وتلاه فضيلة الأستاذ الشيخ شبل يحيى بقصيدة عامرة فى محامد الفاروق ومآثره .

ثم قام فضيلة الأستاذ الشيخ على محمد حسن فألقى قصيدة حلاها بمحاسن حضرة صاحب الجلالة فاكتست من لألائها بحلة موشاة .

ثم نهض حضرة صاحب الفضيلة الأستاذ الامام الشيخ محمد مصطفى المراغى فارتجل كلمة كان لها وقع عظيم الأثر فى النفوس ، بما جمع فيها بين البيان المرتجل ، واللباب المنتخل ، وود السامعون لو كان أتيح لها كاتب استنوغرافى أو سلط عليها شريط كهربائى لينقلها كما ألقيت .

وكان من طريف ما ذكره فضيلته فيها ، أن من أعجب ضروب الاتفاق ما حدث من الفاروقين عمر بن الخطاب أمير المؤمنين وجلالة الملك من ذلك الحدث الضخم فى عهديهما ، وهو توحيد كلمة العرب ؛ فكان لهذا الافضاء من فضيلة الأستاذ الامام لحضرات المحتفلين وقع عظيم .

وفى هذه المناسبة يرفع مدير هذه المجلة وجميع كتابها وموظفيها تهانئهم لحضرة صاحب الجلالة ، راجين لجلالته عمرا مديدا ، وتوفيقا من الله وتأييداً .

وهذا نص خطبة صاحب الفضيلة الأستاذ الجليل الشيخ محمد أحمد عرفة :

كلمة فضيلة الأستاذ الكبير الشيخ محمد عرفة

الحمد لله ، والصلاة والسلام على رسول الله .

وبعد ، فانى أعرف لمصر ثلاثة أيام هى من أعظم الايام بركة عليها ، ومن خير أيام طلعت عليها فيها الشمس ، وهى غر محجلة فى تاريخها الحافل المجيد .

فأول هذه الأيام اليوم الذى دخل فيه عمرو بن العاص مصر فاتحا ؛ وثانيها يوم تولى عليها محمد على باشا الكبير ؛ وثالثها يوم جلس على عرشها الملك فاروق .

فى اليوم الأول أشرق فيها نور الاسلام وعدله ، وأنقذت من ظلم الرومان وعسفهم وجورهم ، وبدلها الله من ظلمتها نورا ، ومن خوفها أمنا ، ومن جورها عدلا ، ومن جوعها وظمئها شبعا وريا .

ساسها الاسلام سياسة من يرى أن الفصيل أحق بابن أمه ، وأن ليس للراعى منه إلا ما فضل عن الفصيل .

لما عزل عمرو بن العاص عن مصر وتولاها عبد الله بن أبى السرح ، أرسل الى الخليفة خراجها أوفى مما كان يرسله عمرو بن العاص ، فقال الخليفة لعمرو : لقد درت اللقحة بأكثر من درها الأول ، قال : نعم ولكنكم أهزلتم الفصيل .

وفى يومها الثانى نجاها الله من فوضى المماليك وظلمهم واستغلالهم ، وحباها الله والياً يحب رقيها وتقدمها ورفاهيتها ، ويسعى إلى ذلك من كل سبيل .

أما يومها الثالث فقد أنعم الله فيه عليها بملك ميمون النقيبة ، مبارك الطلعة ، جمع الشباب الطاهر ، والعزم القاهر ، والخلق الرضى ، والقلب الذكى ، فنالت فى عهده ما كانت تسعى اليه من آمال جسام .

لقد عقدت معاهدة الصداقة بينها وبين بريطانيا ، فنالت بذلك كثيرا من حقوقها ، وتولت بذلك كثيرا من شئونها ، وأصبح لها وجود سياسى أوفى مما كان لها من قبل .

ومن نعم الله عليها تلك المعاهدة التى ألغيت فيها الامتيازات ، وكانت نظاما غريبا ليس له مثيل فى بلاد العالم .

يتمتع الأجنبى فيها بحقوق ليست لأصحاب البلاد ؛ امتياز فى القضاء ، وامتياز فى الضرائب ، فلا يحاكم أمام القضاة المصريين بل أمام المحاكم المختلطة ، ولا يدفع شيئا من الضرائب لخزينة الدولة .

يتجر فى مصر ويثرى ، وتحميه شرطتها وجنودها ، ويتمتع بالأمن وتحميه الدولة ، ولا يدفع من نفقات ذلك قليلا ولا كثيرا ؛ فأصبحت مصر بعد إلغاء الامتيازات كاملة السيادة على جميع

سكانها يتحاكمون أمام قضائها وقانونها ، وأصبح جميع سكانها متساوين فى المعاملة وفى الحقوق والواجبات ، وأصبحت مصر قادرة أن تفرض الضرائب على من يتمتعون بأمن الدولة وحمايتها .

وفى عهده جمع الله الأمم العربية ، وألف بين قلوبها ، ووحد بين جموعها ، فعقدت هذه المعاهدة ، وأنشأت ذلك الحلف العربى المقدس ، وكونت جامعة الأمم العربية ، فأصبحت كتلة واحدة كالبنيان المرصوص يشد بعضه بعضا ، تتعاون وتتناصر .

حلم لذيذ كنا نحلم به فتحقق ، وأمنيـة مقدسة كنا نتمناها ونترقبها فأصبحت حقيقـة واقعة فى عهد الفاروق .

نعم هذا كله قد سعى اليه والده العظيم الملك فؤاد ، وجاهدت فى سبيله مصر ، ولـكنها مكرمة أكرم بها القدر عهد الفاروق ، فتم فى عهده ماسمت اليه الأجيال ، ونالت مصر ماجاهدت لأجله عشرات السنين .

أيها السادة : نحن نمجد الفاروق ونعتبر يوم جلوسه على عرش مصر عيدا ، لما تقدم ذكره ، ولأنه ملك مؤمن أعظم الايمان ، محب لدينه أعظم الحب ، عاطفة كريمة نشأ عليها منذ كان صغيرا .

يذكر معلم الفاروق فى صباه أن الفاروق دخل مكتبه يوما فوجد بعض الـكتب وضعت خطأ فوق المصحف الـكريم ، فحمل المصحف ووضعـه فوق الـكتب وقال : كتاب الله يجب أن يعلو فوق كل الـكتب ! وقد بقى الفاروق على هذا الحب لدينه لم يتغير ولم يتبدل ولم تزده الأيام إلا رسوخا وتأييدا ، فهو متعلق بالمساجد يغشاها لصلاة الجمع والأعياد ، ولسماع دروس تفسير القرآن الـكريم ؛ ولا أكتمكم أن هذا فتح من الله مبين ونصر لدينه عظيم ؛ فان الناس على دين ملوكهم يقبلون ما يقبلون ويرفضون ما يرفضون ، فاذا أقبـل الملك على الدين يعززه وينصره ويجله ويوقره تبعته الرعية فى ذلك ، وكذلك كان ؛ وقر الناس الدين لما وقره الفاروق ، وأعزوه حين أعزه ونصروه حين نصره ؛ ألا ترون الى الحياة الدينيـة وقد زهت فى عصره ونمت ووجدت لها قبـولا ودخلت الى نفوس كانت مصروفة عنها ، وحلت فى بيوت كانت بعيدة منها ؟ !

اللهم كما نصر دينك فانصره ، وكما حفظ الاسلام فى نفوس المسلمين فاحفظه ، وكما نشر العدل فى رعيته فانشر عليه ظلك الممدود ، ورعايتك الوارفة الظلال !

اللهم أيده وسدده ، وأيد حكومته الرشيدة وسددها ، ووفقهما فى هذه الأوقات التى تقرر فيها مصاير الأمم ، ويكتب فيهـا مستقبل الشعوب ، لأن يضعا مصر فى المنزلة التى تتوق اليها ، وأن يحلاها المـكانة اللائقة بها ، فيخدما بذلك الأجيال الحاضرة والأجيال المقبلة ، إنك سميع قريب .

تحية عيد الجلوس

وهذه قصيدة فضيلة الأستاذ الشيخ على محمد حسن

وافى الربيع ووافى البشر والعيد وفى ظلال الربا تحلو الأغاريد
الزهر والدهر والآمال باسمة وللحياة كما للزهر تجديد
والطير بين ذؤابات الغصون سعت لها حنين وتطريب وتغريد
والشمس ترسل تبرا من أشعتها على الروابى فيحيا النبت والعود
لكن شعرى وإن شاقته زاهرة من الربيع وأغصان أماليد
لا يرتضى بسنا الفاروق آلقة فانه بهوى الفاروق معمود

* * *

ياعيد جئت مع الأصباح سافرة وإنما أنت بالخيرات موعود
بشائر السلم أنسام معطرة الرَّوح والراح فيها والأناشيد
أروت ظماء وفاضت رحمة وهدت سارين ليلهم حيران مكدود
مضت سنون ونار الحرب موقدة ما زال يحضؤها بالغى منكود
والناس قد ركبوا عشواء جامحة ما يستقر لها فى الشر توخيد
لم يبق فى الأرض نبراس يضىء لها إلا أطاح به نشوان عربيد
لو أنهم فهموا الاسلام كان لهم واحا ظليلا إذا أضنتهم البيد

* * *

ياعيد حياك غادينا ورائحنا ويومك المجتلى الوضاح مشهود
دنيا السلام توافينا بشائرها وعندنا أمل للنيل منشود
نريد مجدا ورثنا عن أوائلنا سرى طويلا وأغفى وهو مجهود
فى غفوة الرأى ألقينا صوالجه فأعقب البيض من أيامنا السود
دمنا على العهد والأيام عابسة صبر لعمرك يوم الهول محمود
فهل لمصر التى عانت شدائدها فى موكب النصر تأييد وتسديد

* * *

يانيل جئت مع الأيام تصحبها … والدهر أمرد والتاريخ مولود
صحبت مصر ومازالت تمائمها … معلقات وفيها الفرد معبود
حفظتها والصروف الزرق حازبة … وصنتها وبها هم وتسهيد
فهل تسامى كفاروق بها ملك … إلا البهاليل من آبائه الصيد

* * *

يا عاهل النيل عقد الشرق منتظم … والرأى مجتمع والعزم معقود
ومصر فى عقده اللماح واسطة … يزهى بها العقد واللبات والجيد
بسطت كفك ممتزا لأخوتها … فكان نصر لها منهم وتأييد
أبناء يعرب أهلونا وإخوتنا … كنا وكانوا وظل المجد ممدود
فرقت نوب الأيام وحدتنا … فسعينا وأمانينا أباديد
واليوم تبعث للدنيا مجادتنا … وحول رأيك أبطال أماجيد

* * *

لما سعيت الى أرض الرسول سعى … فى ركبك البر والآمال والجود
دعوت للوحدة الكبرى بنى وطن … لا ينكلون عن الجلى إذا نودوا
أسلافهم رفعوا بنيان وحدتنا … حصنا أشم له بالحق توطيد
وما توانوا ووعد الله رائدهم … إن تصدق النفس تصدقها المواعيد
قلوبنا عندهم لو أنها قبلت ، … ما بمدبيت الهدى والدين مقصود

* * *

الأزهر الخالد الوثاب كان له … فى ظلك السمح إعلاء وتجديد
من كل عارفة بيضاء مغترف … بكل مكرمة علياء مرفود
دامت أياديك للاسلام خالدة … مادام فى الطير بين الأيك غريد

علی محمد حسن
المدرس بمعهد القاهرة

احتفال الأزهر

بذكرى المغفور له الملك فؤاد الأول

حضرة صاحب الفضيلة الأستاذ الامام الشيخ محمد مصطفى المراغى يلقى فيه كلمة

احتفلت مشيخة الأزهر الموقرة بذكرى المغفور له الملك المعظم فؤاد الاول فى يوم السبت ١٦ جمادى الأولى من سنة ١٣٦٤ بدار كلية الشريعة . فأقيم لذلك سرادق رحب فى فناء الكلية ، وما كان منتصف الساعة الحادية عشرة حتى أم السرادق حشد كبير من الوزراء وكبار رجال السراى العامرة يتقدمهم مندوب حضرة صاحب الجلالة الفاروق ، ومن كبار رجال الدولة والعلم وطلابه ملبين دعوة حضرة صاحب الفضيلة الأستاذ الامام الذى كان هو وعدد من كبار العلماء والمدرسين يستقبلون الوافدين بما عهد فيهم من طلاقة المحيا وكرم النفس .

لما انتظم عقد الاجتماع افتتح الاحتفال بترتيل آيات من الكتاب الكريم ، ولما تمت القراءة نهض صاحب الفضيلة الأستاذ الفاضل الشيخ محمد عبد اللطيف السبكى فألقى كلمة عدد فيها مناقب الفقيد المظيم فأعجب بها السامعون ، وأثنوا عليه أطيب الثناء .

ثم تلاه صاحب الفضيلة الأستاذ الجليل الشيخ عبد الجواد رمضان فأنشد قصيدة غراء وشاها من فنون القول بما واتته شاعريته المبدعة ، فكان لها أجمل وقع فى الأسماع .

وعقبه صاحب الفضيلة الأستاذ الأديب الشيخ محمد سليمان بدير وأنشد قصيدة أخرى عامرة الأبيات افتن فيها ماوسعه أدبه افتنانا استحق تحبيذ حضرات المدعوين .

ثم نهض حضرة صاحب الفضيلة الأستاذ الامام الشيخ محمد مصطفى المراغى شيخ الجامع الأزهر ، فألقى خطابة جليلة القدر جمعت من مآثر المغفور له ما خلد ذكره فى تاريخ كبار الملوك ، وقد زاد فى بلاغة الخطابة ، وأنمى من روعتها ، ماعرف به فضيلته من حسن الالقاء ، وجمال الافضاء .

والى القراء نص خطبة فضيلته :

كلمة حضرة صاحب الفضيلة الاستاذ الامام

فى مثل هذا اليوم من سنة ١٩٣٦ قبض المغفور له الملك العظيم ، والعاهل الكبير ، فؤاد الأول ، الى جوار ربه ، ولئن كان اختلاف الليل والنهار ينسى ، فانه لاينسى عظماء التاريخ ،

وعباقرة الرجال ؛ والملك فؤاد كان من عظماء التاريخ ونوابغ الرجال وعباقرة المفكرين والسياسيين ، ومن الذين يجيء بهم الزمان على نظام الناموس الطبيعى ، لا على النظام الذى يضعه الانسان للمدرسة ، وهم كالكواكب تنفصل عن شموسها فى الأوقات المقدرة لها ، ولا تعلم أوقاتها إلا بعد العلم بالكواكب وظهورها .

وقد كان من اللطف الالهى بالبلاد المصرية أن جلس المغفور له الملك فؤاد على عرش مصر فى الحقبة التى تولى الأمر فيها ، تلك الحقبة المليئة بالحوادث الجسام التى تنقل كاهل الرجل الجلد ، والتى كانت فى أشد الحاجة الى علم الملك فؤاد وبصره وخبره وشجاعته وحسن تصريفه ، فقاد السفينة فى بحر لجى يغشاه موج من فوقه موج من فوقه سحاب ، ووفق فى سيرها أتم التوفيق ، حتى إذا ما كادت تصل الى مرساها الأمين أدركه القدر فطوى حياته المباركة ، رحمة الله الواسعة ورضوانه عليه !

قامت النهضة المصرية وتنبهت البلاد الى حقوقها الطبيعية فى مستهل عهده ، وما كانت معالجة الأمور إذ ذاك بهينة ، ولا استخلاص الحقوق بيسير ، ولا توجيه الطوائف الملتهبة الى وجهتها الصالحة ليتسنى إلا للرجل الحول الخبير بمزالق الأمور ومواضع الزلل ، فاستطاع أن يعالج الامور فى رفق وأناة ، وأن يرسم الطرق المثلى ، فلم تكن إلا سنوات قلائل بين شد وجذب وإقدام وإحجام حتى استطاعت مصر أن تنبه الناس اليها ، واستطاعت أن تضع قدميها على سلم الاستقلال ، وإذا بفؤاد العظيم يقرب من إتمام ما حاوله أبوه وجده من قبل ، لكن الأقدار قد ادخرته لشبله الكريم فاروق الأول ، أعزه الله ، ليتم الله نعمته عليه كما أتمها على أبويه من قبل .

رحمة لله الواسعة على المغفور له الملك فؤاد العظيم ! فقد كان فى مصر نفسا عالمة مصلحة مدبرة ، فعالج شتى النواحى فى الحياة المصرية بالأصلاح ، وكانت خلاله الكريمة تهدف الى التنسيق والجمال والعدل والخير ، وإلى سلامة الحياة الاجتماعية من العيوب ، وكانت عزة البلاد أقصى أمانيه .

كان عالما قوى الدرس والبحث ، يرى أقوى لذاته فى العلم والمعرفة ؛ فأحب العلم ووهبه نصيبا كبيرا من حياته ، وأحب دور العلم وأحب العلماء وأجلهم . وكان يحب دينه حبا جما ، ويعجبه أن يراه نقيا خالصا مما غشى به من قصص وتقاليد تجافى العقل ولا تتفق والذوق السليم .

لذلك عنى بأصلاح التعليم الدينى وإصلاح نظمه ، وعنى بأصلاح التشريع الاسلامى ، وشارك فى بحث هذه النظم ، وألهم ووجه ، حتى كان لا يمر مشروع يتصل بنظم التعليم الدينى أو بالتشريع الاسلامى دون أن يكون له فيه توجيه نافع .

عنى بالأزهر وأهله أشد عناية ، وأكرم العلماء ويسر لهم سبل الحياة الكريمة .

ولقد أجاد شوقى وأحسن حيث قال :

الأزهر المعمور قلد حرة لك فى الهبات حرية أن تشكرا
أرعيته عين العناية مصلحا وأجلت فيه يد البناء معمرا
وعد وعدت له بوادر صدقه كالبرق لم يفتر حتى أمطرا
لو تشتريه بنصف ملكك لم تجد غبنا وجل المشترى والمشترَى
زدهم أبا الفاروق إنك خيّر من خيّر ولد الكريم الخيرا

والأزهر مدين للمغفور له الملك فؤاد دينا يعجز عن شكره ، وستبقى أياديه عليه مذكرة به ومشيرة اليه على توالى الأيام ومر السنين ، رضى الله عنه ، وأحسن جزاءه كفاء ما قدم من عمل صالح ، وكفاء ما أخلص لدينه ووطنه وللعلم وأهله .

وأسأل الله أن يبارك للأمة المصرية والأمم الاسلامية فى شبله الكريم صاحب الجلالة الملك المعظم فاروق الأول ، وأن يطيل حياته فى سعادة وعز ومجد ويمن ، مشمولا بعون الله وتأييده ونصره وتوفيقه .

وهذه قصيدة فضيلة الأستاذ الألمعى مدرس الأدب فى كلية اللغة العربيـة ننشرها مثنين على فضله ومعجبين بأدبه .

أشاد بذكرى عاهل النيل شاعرُهْ فرنّت قوافيه ، وحنّت مشاعرُهْ
وطَـوّف بالحفل الجميع مَشاهدٌ من المجد تاهت فى مداها خواطره
فؤادٌ ! ومن يذكر فؤادا فأنما ينشّر مسكا يُفعم الأفقَ عاطره
فؤادٌ أبو مصر الفتية ، والذى زهت فاخرَ العصر الحديث مفاخره
مضى مثلما يمضى الربيع محبّبا أوائله محمودة وأواخره
جمالٌ سجاياه ، رياضٌ بلاده طوال أياديه ، بِياض مآثره
من العلويين الذين تبوءوا من العز عرشا يَقرَع النجمَ باهره
أئمةُ من سادوا وقادوا وشيدوا دعائمَ بيت لا تبارى عباقره
يصول بأدراع من الحزم والحجا الى سيف عزم يُفزع الدهرَ شاهره
تُخلده أمجادهم وفعالهم وتُزهىَ بهم أفناؤه ومقاصره
مطالعُ أقمار ، ومُرتاد طالب موارده تُدنى المنى ومصادره
تبوأ منه الدين والعلم والندى حمىً آمنا ، ضُمت عليه ضمائره

* * *

وهذه أبيات نقتطفها من قصيدة صاحب الفضيلة الأستاذ الفاضل الشيخ محمد سليمان بدير ، وعذرنا قلة صحف المجلة . قال فى مطلعها :

ذكرى « فؤاد » لهـا فى الحل والحرم نشر تضـوع بين العرب والعجم

ومنهـا :

ما مات من باسمـه الأجيال هاتفـة ومن سرى ذكره كالنور فى العلم

هناك بأكناف الرفاعيّ باذخ من الشم ، يرتاد السماكين زائره
حِقافاه مُستاف الوفـود ، وبابه حمى وفياض الصالحات منائره
يَشعّ جـلالُ الملك فى جنباته وتسمو به أعلامه ومظـاهره
شأى بفؤادِ دارةَ الشمس ، وانبرت تطاول أعناء السماء منائره

* * *

رهينَ الردى ، هذا عرينك مُشبل يعنّمه يوم الكريهة خادره
تقيلك الفاروق فى منهج العـلا يرفّع مما شدته ويناظره
بعيدُ مناطِ الهم إن صال صولة تطلبَ أدنى عفـوه من يساوره
له من سعود الجد خِـل مساعف ومن صولة الأقـدار مولى يؤازره
كريم ، حبا الشرق الكريم ولاءه فللنيـل مَنماه وللشرق سائره
أهـاب فلباه عـواهل عصره قياصره من بينهم وأكاسره
إلى راية تُحـيي العروبةُ تحتها مخايلَ مجـد أنقـذ الكون غابره
وشائج شـتى عنده قـد تشابكت وأشـلاء شعب جمعتها أواصره
تفجر من قلب الجزيرة نبعه وطبق أرجاء البسيطة زاخره
أبو حفص الفاروق أرسى عمادَه ففاروق مولاه ، وفاروق ناشره
سميان فى الاسلام والشرق جـددا صبا المجـد حتى أخضل الروضَ ناضره

* * *

فنم — يا أبا الفاروق — فى الخلد ناعما فقد قـدمتْ أيديك ما الله شاكره
سبقت ، ووافى — إذ تويت — مجليا فأوله يُنمىَ إليـك وآخـره

عبد الجواد رمضان

ما مات من حمل الدنيا مآثره ... فى الشرق والغرب ملء السهل والعلم
ما مات من شبله أحيا لنا أملا ... كنا نرى بعثه من قبل كالحلم
وأيقظ العرب للعلياء فانتبهوا ... واستيقظوا فبدوا فى المظهر السنم

ومنها :

يا رحمة الله جودى قبر « أحمدنا » ... بصيب منك يحكى هاطل الديم
فقد حوى ملكا كان السماح له ... طبعا وكان جميل الخلق والشيم
أحل أمته فى مركز عجب ... صبت إليه بلاد الشرق من قدم
وكم أفاض على الأعلام نائله ... وكم أفاد رجال الفكر والقلم

إلى أن قال :

ملك هو البحر فى جود وفى سعة ... يبنى الفخار ببذل المال والكرم
أقام فى الجيزة الفيحاء جامعة ... ليست تطاولها الأهرام فى العظم
وشاد للأزهر المعمور أبنية ... تناطح النجم والجوزاء فى شمم
ومد فى أهله ظل الرضا فغدوا ... ينافسون نفيس الدر فى القيم
فأسكنوا فى حناياهم هوى ملك ... آلاؤه الزهر فى الأعناق كالعصم
وأيدوا عرشه لما رأوه حمى ... للعلم والدين ذوادا عن الحرم
وفى الشيوخ وفاء للملوك إذا ... ساروا على سنن الاسلام واللقم
أما تراهم أبا الفاروق قد جمعوا ... فى محفل كدرارى العقد منتظم ؟
فى يوم ذكراك قد حفوا بشيخهم ... كالشهب بالبدر أو كالجند بالعلم
فى دارة الشرع قد حلت جحافلهم ... فى مجمع برجال الفضل مزدحم
قام الامام « المراغى » فيه يسمعنا ... آى الوفاء لعرش النيل فى حكم

الى أن قال :

فاروق فيه لدين الله مفخرة ... وللعروبة ركن غير منهدم
قاد الأعاريب نحو المجد فانتعشت ... آمالهم وزهوا بالقائد الفهم
عزت به مصر فى الأقطار حين بدا ... يحمى العرينة كالضرغامة القرم
فى همة الليث إلا أنه ملك ... إن خام ليث الثرى فى الغاب لم يخم



تابع (الحكمة) التى حلى بها الاسلام أتباعه وقاية لهم من الزيغ عن سبيل الحق

ظهر بعد الفيلسوف ديموكريت الفلاسفة السوفسطائيون ، وكان أساس مذهبهم التشكيك بكل ما هو معلوم وما سيعلم ، وتمادوا حتى أنكروا الخالق . فأحدهم وهو بروتاغوراس (٤٤٠ ق . م) قال : « إنه لا يستطاع أن يُحكم هل الآلهة موجودون أم غير موجودين » ، فاتهمه الآتينيون بالكفر وطردوه .

ثم تجارأ من بعده فصاروا يشككون الناس جهارا فى آلهتهم ، وينكرون وجود الخير المطلق ، ويقررون أن العدل والظلم أمور اعتبارية ، وأن اللذة هى السعادة الحقيقية .

ثم ظهر اريستيب فوضع علما جديدا فى الأخلاق ، أسسه على اللذة الجسدية التى اعتبرها غاية السعادة الانسانية .

كان هذا الفيلسوف خاتمة الفلاسفة اليونانيين الذين رموا إلى تعليل الوجود بغير خالق أوجده من العدم . وبعدهم خلا الجو للفلسفة العقلية ، التى أساسها الايمان بالخالق ،وقد وضع أساسها الفلاسفة الثلاثة سقراط وأفلاطون وأرسطو .

فأما سقراط فلا نطيل الكلام عنه لأنه لم يكتب فلسفته،ولكنه أودعها تلميذه أفلاطون فنقلها عنه ، وشرحها وزاد فيها ، وعم صيته الآفاق .

فلسفة أفلاطون :

قرر أفلاطون أن للعالم إلها هو الخير المحض والعقل والروح ، ويساويه فى الوجود الأزلى المادة والمُثُل التى صدرت على صورها جميع الكائنات العالمية . هذه المادة الأزلية كانت خليطا مشوشا ، فأراد الله خلق الكون فأنشأه مطابقا لتلك المُثُل الأزلية على قدر الامكان ، لأنه لما كانت المادة غير كاملة ، فقد التاثت بنقائص شتى ، وبميول شريرة فى الكائنات الحية .

وإنما نشأ الكون من مشاركة المادة للمُثُل من طريق الانكسار ، كما تتولد الألوان من انكسار الضوء .

أما النفس الانسانية فهى جزء من النفس الالهية الكلية ، حلت بالجسم فنسيت مصدرها

وحُجبت عنها صفاتها من السمو والمعرفة . ولها ثلاث قوى : النفس العاقلة ومقرها الرأس ، والنفس الغضبية ومركزها القلب ، والنفس الشهوانية وموضعها البطن .

والمعرفة عند أفلاطون هى تذكر للماضى ، لأنها قبل أن تصبح النفس جزئية فى الانسان كانت محيطة بجميع المعارف وهى متصلة بأصلها ، لا يغيب عنها شىء فى الأرض ولا فى السماء .

هذه هى الأصول الأولية لفلسفة أفلاطون ، فلما عرضت على الأمة التى أُمرت أن لا تأخذ علما إلا بدليل ، طلبت الأدلة على هـذه الأصول فلم تجـدها ، بل وجدت شكوكا اعترضتها دونها ، واستشكالات عويصة تمثلت حيالها . فكيف يعقل أن يكون بجانب الخالق الأزلى واجب الوجود ، مادة أزلية متصفة بجميع صفات النقص ، وعارية عن كل مقوّم ذاتى ، والى جانبهما مُثُل أزلية أيضا ، صُورت الكائنات على صورتها ؟

إن الأمة الاسلامية التى أوتيت (الحكمة) ، وأُمرت أن لا تأخذ إلا بالأقوال الثابتة ، رفضت أن تأخذ بهذه الخيالات ؛ وقد اعتُبرت هذه الفلسفة خيالية فعلا وضُرب بها المثل فى ذلك عند الفلاسفة المتأخرين ، فاذا قالوا هذه نظريات أفلاطونية أو مناقشات أفلاطونية ، عنوا بذلك أنها خيالية محضة . أفلا يكون للمسلمين واسع العذر فى عدم الاشتغال بها ، وفى تَطَلُّب ما هو أثبت منها ؟

وإنى فى هذا الموطن أرى أن أوجه نظر القراء لأمر جدير بالتأمل فى سمو الحكمة الاسلامية وشدة تأثيرها فى عقول أتباعها . إن هذه الفلسفة الأفلاطونية سحرت جميع الأمم السابقة ، وتطورت معهم فى صور شتى ، جميعها خيالية مثلها ، حتى انتهت الى عصر النضج العقلى فى الثلاثة القرون الأخيرة فأحيلت الى حقيقتها ، أفلا تعجب بعد هذا من المناعة المدهشة التى حلت بها « الحكمة الاسلامية » أهلها ، فلم يؤثر سحر هذه الفلسفة عليهم كما أثر فى سواهم قرونا طويلة ؟

قد يقول قائل هنا إن هذا التأبى منهم لم يكن مصدره أنفة عقلية عن قبول الخيالات ، ولـكنه كان جمودا دينيا منعهم من الاستفادة بالفلسفة اليونانية . نقول يجـوز أن يطوف هذا الظن ببعض القلوب لو لم يكن عند المسلمين أصول مقررة ، تمنعهم من الأخذ بالخيالات ، مثل قوله تعالى : « قل هاتوا برهانكم إن كنتم صادقين » ، وقوله تعالى : « نبئونى بعـلم إن كنتم صادقين » ، وقوله تعالى : « وما لهم به من عـلم ، إن يتبعون إلا الظن ، وإن الظن لا يغنى من الحق شيئا » .

كل هذا يدل على أن إباء المسلمين عن قبول هذه الفلسفات كان عن علم بأن كل ما يكون مصدره الظن يكون خيالا ، وكل خيال يُنقض بمثله ، وأنهم ليسوا من الخيال فى شىء ، وأنه ليس بعد الحق إلا الضلال .

وإنى ألفت الذين يدعون بأن امتناع المسلمين عن الأخذ بالفلسفة كان صادرا عن جمود دينى ،

الى أنهم لم يمتنعوا عن أخذ العلم الثابت عن أية أمة من الامم ، فأخذوه عن اليونان والرومان والسريان وغيرهم ، وألفوا بينه وجعلوه علما عربيا قاموا بنشره فى كل بلد احتلوه من بلاد العالم ، واعتُبروا أئمته فى الأرض . فأين مكان الجمود الدينى هنا من رؤوس تلك الأمة ، وقد بزت العالمين فى كل محاولة من المحاولات العلمية والمدنية ؟

فلسفة أرسطو :

أرسطو هذا كان تلميذا لأفلاطون مدة عشرين سنة ، ولما توفى استاذه سنة (٣٤٧) قبل الميلاد استقل بنفسه وأنشأ مدرسة يدرس فيها فلسفته .

كان يُظن أن أرسطو يبنى على فلسفة أستاذه أفلاطون فيعلى بناء صرحها ، ولكنه تحول عنها الى فلسفة جديدة حتى قال نقدة الفلسفة : كأن أرسطو لم يخلق إلا لنقض فلسفة أستاذه .

ونحن نقول ما دامت المسألة خيالية باحتة ، لا تستند لأى دليل مادى ، فكل من يؤانس فى نفسه خيالا قويا ، يستطيع أن يؤسس فلسفة جديدة ، ولكنا لا ننسى مع قولنا هذا أن هذه الخيالات كانت نزوعا من أصحابها لبلوغ الحقيقة ، وأن منها ما يشعر بسعة عقول واضعيها ، ولكنا لا نجوِّز أن ينخدع أحد بها فيجعلها شغله الشاغل ، ويتعصب لها كما فعل الأقدمون غرورا منهم بها . فسَقيا للأمة الوحيدة التى لم تنخدع بها ، وهى الأمة الاسلامية ، وظلت حريصة على المذهب التثبتى الذى بثته فيها (الحكمة) التى جاءت فى قرآنها .

نحن الآن حيال فلسفة أرسطو واضع علم المنطق ، وإنه لعقل واسع الآفاق ، بعيد مدى النظر ، استحق صاحبه أن يطلق عليه (اجوست كومت) قوله : « انه لا شبيه له » .

كان أرسطو كأفلاطون تلميذا لسقراط ، فلما مات هذا وخلفه على مدرسته أفلاطون ، تلمذ له أرسطو عشرين سنة . فلما مات أسس له مدرسة خاصة على أرض هيكل (ابولون) ودرّس بها مذهبا جديدا عارض فيه أستاذه أفلاطون . توفى سنة (٣٢٢) قبل الميلاد .

كان أرسطو يقول كأستاذه أفلاطون (بازلية) المادة ، فالله لم يخلق هذه المادة فى رأيه ولكنه نظمها فقط !

وكان أستاذه يقول بوجود مُثُل أزلية أيضا كوّن الخالق الكائنات على صورها ، ولكن أرسطو رفض هذا القول واكتفى عن المثل (بالصورة) . وقال إن غرض الفلسفة العلم بالموجودات ، وهذه الموجودات تتغير ، والتغير لا يكون إلا بحركة ، والحركة تستلزم محركا .

قال : والحركة الطبيعية أبدية ولا بد لكل متحرك من محرك ، وكل محرك لا بد له قوة

محركه وهلم جرا ، حتى ينتهى الأمر الى محرك لا يتحرك بغيره ، فهو جوهر وفعل معا . فهذا المحرك الثابت هو الله تعالى مصدر الحركة الأبدية التى تتم بطريق الانجذاب نحو العقل الكلى والشوق اليه . وبناء عليه ينجذب عالما الأرواح والأجسام نحو الله بدافع ذاتى .

وقد قلل أرسطو من قدر الألوهيـة فزعم أن الاله مشغول عن العـالم بمشاهدة ذاته وبالتمتع بسعادته العظمى .

وقد وضع أرسطو علم ما وراء الطبيعة ودعاه علم العلل الأولية . ومما قاله فى كتابه المشهور الذى أسماه (ألقوسمولوجيا) :

« إن العالم قسمان سماوى وأرضى . أما السماوى فتمتع بحركة دائرية صادرة عن الله تعالى مباشرة ، والنجوم (أزلية) خالدة ، وهى مكونة من الاثير ، ولذلك لا تقبل الفساد . وإن سماء النجوم الثوابت هى مقر السكون والحياة الكاملة والنظام الثابت . وهذه النجوم كائنات لا يعتريها الهرم ، حية حياة سعيدة ، ودائبة على العمل بدون كلال ، وهى أقرب للالوهية من الانسان الخ » .

ولا يخفى على القارىء أن كل هذه الأقوال لا يمكن أخذها على علاتها ، فمن الذى يستطيع أن يعقل أن المادة أزلية ، وأن النجوم كذلك أزلية لا يعتريها الهـرم ، وأنها حية حيـاة سعيدة ، وهى أقرب للألوهية من الانسان ؟

وفى الجملة أليست هذه الفلسفة من ثمرات القوة المتخيلة فى الانسان ، فهل من بأس على أمة تستعصى على الأخذ بالخيالات ، أن تشترط أن تؤتى بالدليل عليها ؟ فان عجز أصحابها عنه طرحت بها الى عالم الأوهـام ، وأقبلت هى على ما ينفعها من علم ثابت ، وحقيقة راهنة ؟ أليس أصحاب الفلسفة العصرية على هـذه الشاكلة الأخيرة ، يرفضون كل ما لا يقوم عليه دليل محسوس ، أو ما فى مستواه ؟

هذا الموقف من المسلمين كان ثمرة (الحكمة) التى أوتوها ، وقد اتفقت هـذه الحكمة وفلسفة العصر الحاضر من هذه الناحية ، فكانت أسبق منها الى مبدأ التثبت بنحو ثلاثة عشر قرنا ؟ وإذا ساغ لنا أن نقسم المعجزات القرآنية الى كونية ونفسية وشرعية الخ ، فلم لا يسوغ لنا أن نسمى هذه بمعجزته الفلسفية ؟

محمد فريد وجدى



تتمة تفسير سورة قريش

من نظر فى طريقة استدلال القرآن يرى العجب العجاب ولا يكفيه إلا أن يضع يدك فيما يريد الاستدلال عليه بطريقة محسوسة ، جاعلا كل شىء آية ، وتمهيد الطريق اليها نعمة (حتى رحلة الشتاء والصيف) بخلاف طريقتنا فى كتب العقائد التى نذكر فيها الشبه والمعميات .

وإن شئت فانظر إلى مثل قوله تعالى : « وآية لهم الأرض الميتة أحييناها وأخرجنا منها حبا فمنه يأكلون . وجعلنا فيها جنات من نخيل وأعناب وفجرنا فيها من العيون » ثم يقول : « سبحان الذى خلق الأزواج كلها مما تنبت الأرض ومن أنفسهم ومما لا يعلمون » . ثم يلفت نظرك الى بعض آياته الأخرى فيقول « وآية لهم الليل نسلخ منه النهار فاذا هم مظلمون » ، ويزيدك بيانا فيقول : « قل أرأيتم إن جعل الله عليكم الليل سرمدا إلى يوم القيامة مَن إله غير الله يأتيكم بضياء أفلا تسمعون . قل أرأيتم إن جعل الله عليكم النهار سرمدا إلى يوم القيامة من إله غير الله يأتيكم بليل تسكنون فيه أفلا تبصرون » .

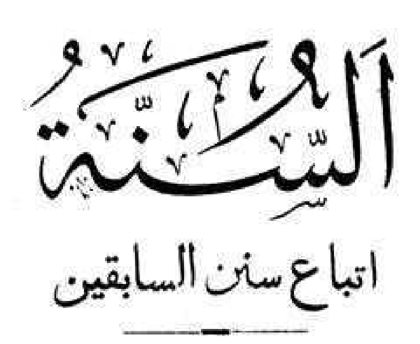
ثم انظر كيف يلفت نظرك إلى الشمس والقمر وعجيب أمرها وإتقان نظامهما فيقول : « والشمس تجرى لمستقرلها ، ذلك تقدير العزيز العليم . والقمر قدرناه منازل حتى عاد كالعرجون القديم . لا الشمس ينبغى لها أن تدرك القمر ولا الليل سابق النهار ، وكل فى فلك يسبحون » .

ومن هذا القبيل قوله « أو لم يروا أنا خلقنا لهم مما عملت أيدينا أنعاما فهم لها مالكون . وذللناها لهم فمنها رَكوبهم ومنها يأكلون . ولهم فيها منافع ومشارب أفلا يشكرون » .

هذا ، وألفت نظرك الى هـذا الاستدلال الواضح المختصر حيث يقول فى الاستدلال على الله « أم خلقوا من غير شىء أم هم الخالقون . أم خلقوا السموات والأرض بل لا يوقنون » ويقول : « أفلا ينظرون إلى الإبل كيف خلقت ، وإلى السماء كيف رفعت ، والى الجبال كيف نصبت ، والى الأرض كيف سطحت » . ويقول « ألم تر أن الله أنزل من السماء ماء فأخرجنا به ثمرات مختلفا ألوانها ، ومن الجبال جُدَد بيض وحمر مختلف ألوانها وغرابيبُ سود ، ومن الناس والدواب والأنعام مختلف ألوانه كذلك » . ويقول فى تعليمه لرسوله صلى الله عليه وسلم النظر فى آياته ومخاطبته تعالى بها « تولج الليل فى النهار وتولج النهار فى الليل وتخرج الحى من الميت وتخرج الميت من الحى وترزق من تشاء بغير حساب » . وهكذا كله آيات بينات وحكم بالغات .

اللهم اجعل القرآن العظيم ربيع قلوبنا ، وجلاء أحزاننا ، وذهاب همنا وغمنا ، برحمتك يا أرحم الراحمين ؟

يوسف الدجوى
عضو جماعة كبار العلماء



اتباع سنن السابقين

عن أبي سعيد رضى الله عنه أن النبي صلى الله عليه وسلم قال : « لَتتبعُنَّ سَنَنَ مَن قبلَكم شبراً بشبر وذراعاً بذراع ، حتى لو سلكوا جُحر ضب لسلكتموه . قلنا يا رسول الله ؛ آليهود والنصارى (١) ؟ قال النبي صلى الله عليه وسلم : فمن ؟ » رواه الشيخان .

المفردات

السنن بفتح السين : السبيل والمنهاج ، وقد يضم فيكون جمع سنة ، وهى الطريقة والسيرة . والجحر بضم الجيم : كل شىء تحتفره الهوام والسباع لأنفسها . ونقل شارح القاموس عن فقهاء اللغة أنه كان خاصاً بالضب ثم توسعوا فيه واستعملوه لغيره . والضب : دويبة تشبه الحِرَذَوْن ، وهى أنواع ؛ فنها ما هو قدر الحرذون ، ومنها أكبر منه ، ومنه دون العنز ، وهو أعظمها . ونقل الدميرى فى « حياة الحيوان » أن الضب ، والوَرَل ، والحرباء ، وشحمة الأرض ، والوزغ ، كلها متناسبة فى الخلق .

المعنى

من دلائل نبوته صلوات الله وسلامه عليه أن يخبر ببعض ما كان ، وما هو كائن الى يوم القيامة ؛ فان ذلك من أنباء الغيب التى يوحيها الله تعالى اليه ، ما كان يعلمها هو ولا قومه من قبل .

ومن هذا القبيل — وهو فى صحيح السنة غير قليل — أن أمته إلا من عصم الله ستركب رءوسها ، وتتبع أهواءها ، وتسير سيرة أهل الكتاب من قبلها ؛ حذو القُذَّة بالقذة(٢) ، والنعل بالنعل ؛ لا تغادر شيئا من معاصيها وبدعها ، وزيغها وانحرافها ، إلا وقعت فيه ،

---

(١) بالرفع والنصب ، أى : أهم اليهود والنصارى ؟ أو تعنى اليهود والنصارى ؟ وقوله فمن ؟ استفهام إنكار يعنى ليس المراد غيرهم .

(٢) أى مثل ريشة السهم ، تقدر على قدر صاحبتها وتقطع . والعبارتان تضربان مثلا للشيئين يستويان ولا يتفاوتان . وقد وردتا فى روايات هذا الحديث .

وآثرته على تعاليم دينها ، وآداب شرعها . وهذا هو سر التمثيل بالشبر والذراع ، وتخصيص الجحر بالضب . فهم لحرصهم على اقتفاء آثار القرون الخالية ، والاقتداء بهم فى كل كبيرة وصغيرة ، ليأخذن بأخذهم (١) وليدخلن فى مداخلهم وإن بلغت من الضيق والالتواء والرداءة مبلغ جحر الضب .

وإذا لم يكن بد من قضاء الله تعالى ، وصدق نبيه صلى الله عليه وسلم ، فلا عجب أن تبتلى هذه الأمة بما ابتليت به الأمم قبلها ؛ من التفرق والتخاذل ، والمجادلة والتحاسد ، والغلو فى اتباع الآباء والكبراء ، وحب الدنيا والرياسة ، إلى غير ذلك مما يضعف الدين ، ويذهب باليقين ، ويمهد للشر الذى يستطير بين يدى الساعة . ولا تقوم الساعة إلا على شرار الخلق .

نبت هذا كله ، وأخذ ينمو ويترعرع فى أعقاب القرون الثلاثة الأولى حينما اتسعت رقعة الفتح ، ونمت الوشائج بالأمم المغلوبة ، ثم فتن العامة بالدنيا وزخرفها ، وفر الخاصة — إلا قليلا — بدينهم من الفتن ، وعجزوا أن يقاوموا الدنيا وعبادها ، والأهواء وأشياعها ، ورضوا من الغنيمة بالسلامة . وليس هنا مجال لمؤاخذة مقصر على تفريطه ، أو متغال على إفراطه .

بل لقد كاد ينبت هذا ، والنبى صلى الله عليه وسلم بين أظهر صحابته ، لولا أن اجتث البذرة ، وسد الذريعة ببليغ حكمته . أخرج مالك والنسائى وغيرهما عن أبى واقد الليثى رضى الله عنه أنه قال : خرجنا مع رسول الله صلى الله عليه وسلم إلى حنين ونحن حديثو عهد بكفر ، وللمشركين سدرة يعكفون عندها وينوطون بها أسلحتهم ، يقال لها ذات أنواط ، فمررنا بسدرة فقلنا : يارسول الله اجعل لنا ذات أنواط كما لهم ذات أنواط ، فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم : « الله أكبر ! إنها السنن ، قلتم والذى نفسى بيده كما قالت بنو إسرائيل لموسى : « اجعل لنا إلها كما لهم آلهة قال إنكم قوم تجهلون « لتركبن سنن من كان قبلكم » الحديث .

ونرى محلا قريبا أن تكون هذه القصة السبب الأول فى سياقة هذا الحديث ، فيكون من قبيل تحذيره صلوات الله وسلامه عليه لأمته فى أواخر حياته أن يقعوا فيما وقع فيه الأمم من قبل ؛ كما حذرهم فى مرضه الذى توفى فيه أن يتخذوا كما اتخذ اليهود والنصارى ، قبور الأنبياء مساجد .

وإذا كان ركوب الأمة المحمدية سنن من قبلها ، أمرا لا مناص منه ولا معدى عنه ، حتى عدّ ذلك بحق من المعجزات ودلائل النبوة ، فما الحيلة فى قضاء نافذ ، وأمر مقدور ؟ ثم مافائدة التحذير مما حدث صلى الله عليه وسلم أنه كائن لامحالة ؟ جدير بنا أن نقيس الاجابة

---

(١) أخذ أخذه وبأخذه ، فعل فعله واستار بسيرته . والهمزة مفتوحة . وقيل مثلثة .

عن هـذا السؤال من صاحب « اقتضاء الصراط المستقيم مخالفة أصحاب الجحيم » فإنه لم يدع فى هذا المقام لمستزيد زيادة .

قال : إن الكتاب والسنة قد دلا على أنه لايزال فى هذه الامة طائفة مستمسكين بالحق إلى قيام الساعة ، وأن الله لا يزال يغرس فى هـذا الدين غرسا يستعملهم فيه بطاعته ، وأنهم لا يجتمعون على ضلالة ؛ ففى التحذير من التقليد وركوب السنن تكثير لهذه الطائفة الظاهرة المنصورة وتثبيت لها وتقوية لإيمانها ؛ ثم لو قدر أن أحدا لا يترك التشبه بهم والدخول فى أهوائهم لكان فى هـذا التحذير إيمان بما جاء به الصادق المصدوق صلوات الله وسلامه عليه ، ألا ترى إلى ما يرويه مسلم من قوله « من رأى منكم منكرا فليغيره بيده فإن لم يستطع فبلسانه فإن لم يستطع فبقلبه وذلك أضعف الايمان » ؟ وفى لفظ : ليس وراء ذلك من الإيمان حبة خردل . والايمان بما كرهه الله خير وإن لم يقترن بالعمل . ومن هنا كان حقا على العالم بالمنكر أن ينكره ولو تورط فيه وابتلى به . على أن العالم بالذنب قد يستغفر الله ولو أصر على ما فعل ، أو يأتى بحسنات تمحوه أو تخففه أو تضعف همته فى طلبه . وكم بين العالم والجاهل من درجات وفضل ! والحمد لله إذ من على هذه الأمة بأنها مهما اختلفت وتخاذلت فلا يزال طائفة منها ظاهرين على الحق لا يضرهم من خالفهم حتى يأتى أمر الله ... وفى هذا كما أشرنا أول الشرح إيماء إلى أنه صلوات الله وسلامه عليه لا يقصد كل الأمة وإنما يقصد سوادها الأعم الأغلب ، اعتمادا على ما تواتر عنه من استثناء هذه الفئة النادرة . والنادر كما يقولون لاحكم له .

وفى الحـديث إشارة الى بلاء التقليد وسـوء مغبته ، وكم جر التقليد على الأمم لا سيما المسلمين من ويلات ونكبات ، فى أنفسهم ودينهم وقوميتهم حتى كادوا يماعون فى غيرهم كما يماع الملح أو الحبر ! ولحكمة بالغة نهينا عن التشبه بغيرنا ولو فى ظاهر الأمر والمباح منه ؛ لأن المشاركة فى الهدى الظاهر تورث تناسبا وتشاكلا بين المتشابهين يقود الى الموافقة فى الأخلاق والأعمال ؛ وترى هذا مشاهدا جليا فيمن يتجمل بلباس أهل العلم ، ومن يتزيا بزى الجند مثلا ، فان كلا منهما ولا محالة واجد فى نفسه ميلا الى من يقلده ، لا يزال ينمو ويقوى حتى يصير طبعا وعادة . ومن هنا ندرك بعض ما ينطوى عليه من أسرار وحكم قوله صلى الله عليه وسلم «من تشبه بقوم فهو منهم » (١) . وإذا كان هذا فى السمت المباح والأمر الظاهر فكيف بالتشبه فى الفسق والضلال وذرائع الكفر والعياذ بالله عز وجل ؟ !

شهد بمضار التقليد وسوءاته فلاسفة الأخلاق والاجتماع ، وعلماء النفس والتربية قديما

---

(١) رواه أبو داود وغيره بإسناد جيد عن ابن عمر .

وحديثا وحرصوا على ألا تتردى فى الهاوية أممهم حتى لتجد الأمة القوية العريقة مستمسكة بتقاليدها وعاداتها ، عاضة عليها بالنواجذ لاتفرط فيها قيد أنملة .

ومن سخف العقل ، وكثافة الجهل ، ما نرى من غلو هؤلاء المقلدين وحرصهم على بعض عادات وتقاليد ، اطرحها ذووها ، لما رأوا فيها من فساد لاصلاح معه . ولو لم يكن من مضار التقليد إلا شعور المقلد بضعفه وحقارته ، ثم بكمال المقلد وعظمته ، لكفى بذلك إثما وعارا . وما أحكم ما يقول ابن خلدون فى مقدمته : « إن النفس أبدا تعتقد الكمال فيمن غلبها وانقادت إليه ... ولذلك ترى المغلوب يتشبه أبدا بالغالب ، فى ملبسه ، ومركبه وسلاحه ، فى اتخاذها وأشكالها ، بل فى سائر أحواله . وانظر ذلك فى الأبناء مع آبائهم كيف تجدهم متشبهين بهم دائما ، وما ذلك إلا لاعتقادهم الكمال فيهم » .

على أننا لا ننكر من التقليد ما كان بصيرا ، يهدى الى الرشد ، ويعين على بناء الأمة وينهض بها الى مدارج الرفعة والعزة ؛ فان لذلك آثاره الحميدة ، وغاياته المجيدة . والاسلام لا يمنع من هذا ولا يقف فى طريقه . وكيف ، وهو ينادى بالسبق الى كل فضيلة والعمل على تحقيق كل خير ومصلحة ؟

ولئن دخل العدو على المسلمين من أبواب متفرقه ، إن أشد المداخل عليهم ما رماهم به عدوهم من الجمود والتعصب ، كى يسلبهم ما ورثوا من عزة وقوة ، وينفذ الى ما يروم من ذلة وضعف ؛ على حين أن هؤلاء الذين غروهم أحرص الناس على تقاليدهم وعاداتهم ، لا يعدلون عنها فتيلا . وإلا فما بالهم لا يقلدون المسلمين ، ولو مجاملة فى الأمور التافهة ؟ فان كان ولابد من تقليد فليكن فى جد الحياة دون هزلها وعبثها ، وفى شريف الأمور دون خسيسها ودنيئها ؛ فان الله تعالى يحب معالى الأمور وأشرافها ويكره رُذَالها وسَفسافها ؟

طه محمد الساكت

المدرس بالأزهر

فضل المال

قال الله تعالى : « المال والبنون زينة الحياة الدنيا ، والباقيات الصالحات خير عند ربك ثوابا وخير أملا » .

وقال النبى صلى الله عليه وسلم للعجاشمى : « إن كان لك مال فلك حسب ، وإن كان لك خلق فلك مروءة ، وإن كان لك دين فلك كرم »

وقال عمر بن الخطاب وهو من أزهد الناس ، وُعد فى ثوبه أربع عشرة رقعة وهو أمير المؤمنين : حسب الرجل ماله ، وكرمه دينه ، ومروءته خلقه .

المشكلة الفلسفية العظمى

التأليه العقلى

— ١٣ —

المظهر الفلسفى لفكرة الألوهية

ب الإدراكات الحديثة

متابعة البحث فى براهين وجود الإله :

برهان ديكارت :

سبق بعض الفلاسفة ديكارت بهذا البرهان ، ولكنه هو الذى منحه تلك الصورة الجديدة الجديرة بالإجلال ، والتى جعلته موضع كل احترام لدى أكثر الباحثين المحدثين . ويوجد هذا البرهان فى « التأملات الثالثة ، وفى القسم الرابع من « خطبة عن المنهج » .

ومنشأ هرعه إلى هذا البرهان هو أنه لما كانت أحقية وجود الإله فى نظره ضرورية للتدليل على وجود العالم الظاهر ، فلم يكن من الممكن أن يتخذ هذا العالم برهانا على وجود الاله ، ولو أنه فعل لتناقض مع مبدئه ، وإذاً فقد كان من الطبيعى أن يصدر فى تدليله عن الوجود الوحيد الذى هو ثابت عنده ومعروف لديه بالبداهة ، وهو وجود الكائن المفكر المفروض أنه قائم بذاته ، مجرد عن جميع علائق المادة . وقد تابع التعقل فى هذا الاستدلال على النحو التالى فقال : « أنا موجود ، ولدىَّ فكرة واضحة عن الكامل المطلق ، فاما أن أكون منشئ نفسى أو قد أنشأنى غيرى ، فلو كنت منشئ نفسى لكان أهون على أن أمنح ذاتى الكمال الذى لدى فكرته ، لأن إنشاء الجوهر أصعب وأعقد من منحه صفات وخصائص أيا كان شأنها . وبما أنى ناقص بدليل أنى أرتاب وأجهل وأشعر بسيرى نحو الكمال شيئا فشيئا ، فأنا عاجز عن منح ذاتى هذا الكمال ، وبالأولى أكون عاجزاً عن إيجادى جوهرى ، وإذاً ، فلم يبق إلا أنى أستمد وجودى من غيرى ، وهذا الغير إن لم يكن هو الكامل ، فسيكون موقفه كموقفى الى أن نصل الى الكامل الأعلى الذى تتمثل فكرته فى عقلى » .

وبعد أن نظر ديكارت فى الألوهية هذه النظرة الفلسفية الخالصة ، وأيقن بأنه أقام على وجود الإله الحجج الدامغة التى بعضها مجرد وبعضها طبيعى ، تأمل فألفى أن فكرته عن هذا الاله الكامل كمالا مطلقا ليست هى الفكرة العامة الممثلة فى عقول أكثر الناس ، إذ أن هذه

الكثرة الغالبة لا تتصور الإله على أنه موجود كامل غير متناه ، ولكن على أنه كائن متناه انتزعوه من أخيلتهم ، وهم الذين يسكبون عليه الاحترام والاجلال ، وهو لهذا لم ير من الغريب أن يجحد بعض العقول الممتازة هذا الإله العامى الخيالى الضئيل ، ثم بسط فكرته عن إلهه المجرد الكامل فعرفه بأنه الجوهر المطلق الموجود بذاته ولذاته . غير أن إطلاقه الجوهر على الإله مع إطلاقه إياه على الكائنات المتناهية كالنفس يحتمل أن يقتضى من جانبه التسوية بين الموجودين : اللامتناهى والمتناهى ، ولكنه يجيب على هذا الاحتمال بأنه لا يصلح حمل هذه اللفظة على الموجودين المتباينين بمعنى واحد ، إذ أن الكائنات المتناهية تابعة جميعها للموجود اللامتناهى . ومن دلائل تبعيتها أن جوهرها مفتقر فى كشفه إلى الاعراض والخصائص التى تميزه ، على حين أن الجوهر الأسمى كما هو مستغن فى وجوده ، هو مستغن أيضا فى كل ما عدا الوجود . وإذاً ، فهو وحده الجدير باسم الجوهر لتحقق كمال الاستغناء لديه ، أما الكائنات الأخرى ، فليس إطلاق الجوهر عليها إلا نوعا من التوسع ، إذ هو مرادف فيها لكلمات : الكائن والموجود والشىء . وكما يكون تعريفه فى الاطلاق الأول : هو الموجود المستغنى بذاته عن كل ما سواه ، هو يعرف فى الاطلاق الثانى بأنه كائن ذو صفات هى وسيلة لكشفه ، ولولا إيضاح الفرق بين هذين المعنيين لالتبس الأمر فى كثير من النظريات (١)

جدل حول البراهين الطبيعية :

ينبغى أن يلاحظ بديا أن هذا النوع من البراهين بدل أن يبتدئ من الحقيقة العليا ، منتهيا الى الموجودات المحسة كما هو الشأن فى البراهين التجردية ، هو على العكس يبتدئ من وجود كائن واقعى ، منتهيا الى الموجود الأعلى . ومجمل هذه البراهين هو أنه إذا وجد شىء ما ، وجب أن يكون واجب الوجود موجودا ، ومن حيث إنى شىء ما ذو اعتبارين ، أحدهما مادى له قيمة عند غير ديكارت ، والآخر عقلى محض ، وهو أساس مذهب هذا الفيلسوف « أنا أفكر ، إذاً ، فأنا موجود » ، ومن حيث إنى موجود ، فيجب أن يكون واجب الوجود موجوداً ، لأن من رجح وجودى على لا وجودى لا يمكن أن يكون ممكن الوجود ، لما يترتب على ذلك من افتقاره هو الآخر الى من رجح وجوده .

غير أن هذا النوع من التدليل هو فى نظر النقاد قد ذهب الى أبعد مما ينبغى ، إذ أنه يستنبط من ذلك الوجود الواجب الذى انتهى اليه ، وجودا حقيقيا أعلى ، أى كاملا كمالا مطلقا على حد تعبير ديكارت وليبنيتز . ولا ريب أن هذا القسم الأخير — على ما به من

(١) يوضح ديكارت معنى الجوهر فى إطلاقه الأول فى « التأملات الثالثة » وفى الجزء الأول من « المبادىء الفلسفية » وفى اطلاقه الثانى فى هذا المصدر الأخير وفى « قواعد لقيادة العقل » .

مآخذ — هو الذى يؤلف الدليل الحقيقى المنتج على وجود الإله ، لأن الموجود إذا كان واجب الوجود فحسب كما تبين من الشطر الأول دون أن يثبت له الكمال المطلق المحتوى فى الشطر الأخير ، أمكن أن يكون هو المادة أو العالم ، إذ قد صرح بوجوب وجودهما أكثر من واحد من الفلاسفة ، وإذاً ، فينبغى أن نفترض أنه لا يوجد غير الكائن الحقيقى الأعلى أى الكامل المطلق الكمال ، وهو الذى يمكن أن ينطبق عليه مفهوم الموجود الواجب ، وأن هذا المفهوم محتوى فى حقيقته ذاتها . ولا ريب أن هذا — فى نظر « كانت » — هو بعينه ما يرمى اليه البرهان التجردى ، وهو يفقد البرهان الطبيعى قيمته ، والى جانب هذا العيب الأساسى يأخذ كانت على هذا التدليل مآخذ أخرى تجعله فى نظره قليل القيمة ، بل هو يغالى فيزعم أنه عش من أعشاش السفسطة . ومن هذه المآخذ أولا أن الانتهاء بالممكنات الى علة وحيدة ليس له قيمة فى غير هذا العالم الحسى ، وليس له معنى فيما عداه ، فاستعماله فى غيره ضرب من قياس الغائب على الشاهد . ثانيا أن وجوب الانتهاء الى علة أولى ليست معلولة ولا متأثرة أى نوع من التأثر أمر غير مسلم ، إذ أنه قد نشأ من الاعتقاد باستحالة التسلسل ، وهى لم تثبت حتى الآن برغم ماوضع للتدليل عليها من براهين . ثالثا أن هذا التدليل يزعم أن مجرد فكرة وجوب الوجود يمحو كل أثر للشروط والقيود على حين أن الوجوب فى ذاته معناه الضرورة ، وكل ضرورة تقتضى شرطا أو شروطا .

رابعا أنه يخلط بين الامكان المنطقى والامكان الحقيقى الذى ليس له معنى إلا حين يطبق فى العالم الحس . وقد رأينا عندما عرضنا للبرهان التجردى أن الفرق بين الامكانين بعيد ، وأن أحدهما لا يستلزم الآخر

هذا ، ويضيف المسيو « ليروا » تلميذ « بيرجسون » إلى المآخذ الأربعة المتقدمة مأخذا خامسا وهو أن أساس هذا التدليل الطبيعى هو أن العالم ممكن ، وهذا شىء غير مسلم ، لأنه لا يبدو لنا من الكائنات ممكنا إلا ما نجهل صلاته ببقية الأجزاء الأخرى للكون ، ولو تكشفت لنا هذه الصلات لرأينا أنه واجب يستحيل تخلفه ، ولأيقنا بأن ذلك الامكان المزعوم ضرب من السذاجة نجم عن الجهل بالناموس الكونى العام الذى يربط المعلولات بالعلل ضرورة . على أننا لو افترضنا أن كل جزئية هى ممكنة فى ذاتها فلا يؤدى ذلك الى أن الكل العام ممكن . أما تأييد فكرة أن هذا الشىء ممكن بحجة أنه لم يكن أزلا ، وأنه لن يبقى أبدا ، فهذا معناه التغافل عن الناموس العام الذى يرمى دائما إلى أنه لا يوجد شىء ممكن فى جميع الأحوال ، وأنه اذا وجد فى حال لا يوجد فى غيرها مالم تتخلف شروط معلوليته لعلته (١)

الدكتور محمد غلاب
أستاذ الفلسفة بالجامعة الأزهرية

---

(١) انظر مجلة ما بعد الطبيعة وكتاب « تاريخ الفلسفة » للاستاذين : جانيه وسياى .. وكتاب الفلسفة للاستاذ كوفيليه .

«ما تيسر» من الفلسفة

٥ — مسكويه

« بعد أن تكلمنا فى العدد الماضى عن مجهود الفارابى »
« فى التوفيق بين الدين والفلسفة ، نتكلم فى ذلك عن مسكويه »

أبو على أحمد بن محمد مسكويه من فلاسفة الاسلام الذين جمعوا بين ثقافة الأغريق وثقافة الاسلام ، وضموا طرفا من حكمة الروم والهند إلى حكمة العرب والفرس ؛ ومن ثم قويت فيه نزعة التوفيق بين المذاهب المختلفة ، واختيار ما يراه الحق من مختلف الفكر والآراء .

وقد عاش فى عهد الدولة البويهية ، ونشأ تحت رعايتها وفى ظل أمرائها ومن وزر لهم من العلماء والكتاب ؛ اتصل بالوزير المهلبى ، الحسن بن محمد الأزدى ، وزير معز الدولة بن بويه ؛ ثم بالوزير ابن العميد فصار أمينا لخزانة كتبه ومختصا به كما يقول ياقوت فى معجم الأدباء ، ثم اتصل بعد وفاته بابنه الوزير أبى الفتح فكان له كما كان لأبيه ، ثم صار الى خدمة عضد الدولة ابن بويه ، فعمل له خازنا لكتبه ، وكان لديه — كما يقول القفطى — مأمونا وعنده أثيرا . وهكذا ، ظل يتنقل من خدمة وزير الى خدمة أمير أو ملك فى دولة بنى بويه ، حتى مات بأصبهان عام ٤٢١ هـ ، وقد انتقل إليها بعد أن أحس الموت يدنو منه رويداً رويدا

عاش مسكويه إذاً فى القرن الثالث والقرن الرابع ، أى فى أزهى عصور الأمة الاسلامية علما ؛ إذ كان المسلمون ومن أظلهم الاسلام برايته قد هضموا العلوم والفلسفة الاغريقية ، ومزجوها بالدين والثقافة الاسلامية ، فكان من هذا كله ما يعرف فى تاريخ الفكر الانسانى بالفلسفة الاسلامية . ويكفى أن يجيل الباحث نظره فى فهرست ابن النديم ، وتاريخ الحكماء للقفطى ، وطبقات الأطباء لابن أبى أصيبعة ، وتاريخ بغداد للخطيب ، وغيرها من كتب التراجم كشذرات الذهب لابن العماد ، ليعلم أى عصر كان ذلك العصر فى العلم والعلماء !

والسبب فى هذا واضح وسهل التماسه ومعرفته ؛ ذلك بأن الدولة العباسية عرف خلفاؤها بتشجيع العلم على اختلاف ألوانه حتى النظر الحر والفلسفة ، ولما جاء المتوكل ونهى عن النظر وحجر على أصحاب المقالات ، صادف هذا الانقلاب فى السياسة العلمية ابتداء ضعف سلطان الخلفاء ، ثم تلاه ظهور دويلات إسلامية فى مراكز متعددة تابعة لأمراء يشجعون على العلم والتفكير . من هذه الدويلات كانت الدولة الحمدانية بحلب وفى كنفها نبغ الفارابى ، والساسانية

بخراسان وما وراء النهر ، وقد عاش فى ظلها ابن سينا شطرا من عمره ، والبويهية بالعراق وفارس وفى رعايتها ظهر مسكويه .

كان من الطبيعى لذلك أن ينبغ مسكويه ، وله استعداده الطيب وفطرته الفائقة ؛ إلا أن نبوغه لم يكن فى الفلسفة النظرية الإلهية فحسب ، بل فى الأخلاق أيضا ، حتى أنه لا يكاد يذكر اسمه إلا ويخطر بالبال كتابه اللطيف القيم « تدريب الأخلاق » ولعل من أسباب عنايته بالأخلاق ما كان من انحطاط الحياة الاجتماعية والأخلاق فى ذلك العصر (١) ، فكان لا بد للفيلسوف من أن يعنى بإصلاح هذه الناحية وتقويمها ، فكان منه جهده الكبير فى هذا السبيل .

على أنه مهما قيل فى تشجيع الخلفاء والأمراء فى ذلك العصر للعلم والتفكير ، فلا يصح أن ننسى أنه كان دائما من ينظر النظر الشزر للتفلسف والفلسفة ، ومن يرمى من يشتغل بشىء منها بالزندقة والالحاد . هذا ياقوت يذكر فى معجمه (٢) عن على بن عبيدة الريحانى أنه كان له اختصاص بالمأمون ، ويسلك فى تآليفه طريق الحكمة ، كما كان يرمى بالزندقة ، بل إنه ليظهر أن التهمة بالزندقة والالحاد كانت تسير جنبا الى جنب مع العناية بالفلسفة أو مجرد الاشتغال بها ؛ ومن ذلك أن صاحب معجم الأدباء نفسه يؤكد فى موضع آخر (٣) أن أبا يزيد أحمد بن سهل البلخى ـ المتوفى سنة ٣٢٢ هـ ـ كان يتأثر فيما يؤلف طريقة الفلاسفة ، ولهذا رُمى بالالحاد .

من هذا وذاك ، أى من روح العصر بلونيها ، ومن ثقافة مسكويه الجامعة بين علوم اليونان وفلسفتهم وعلوم الاسلام وثقافته ، كان له ما يدفعه الى أن يعمل على التوفيق بين الحكمة والشريعة ، أو بين ما رآه حقا من فلسفة اليونان وما اطمأن اليه قلبه من عقائد الاسلام . ونزعة التوفيق هذه نراها شديدة عنده ، حتى ليحاول فى الأخلاق أن يسلك فى قرن مايختاره من مذاهب الأغريق وما يناسبه من حكم الشريعة ؛ لأنها كما يقول : « هى التى تقوم الأحداث وتعد أنفسهم لقبول الحكمة وطلب الفضائل والبلوغ للسعادة(٤) » .

هذا ، ويكفى لبيان مسلكه وطريقته فى التوفيق فيما تعارض فيه الدين والفلسفة من مسائل ، أن نذكر رأيه فى مسألة الله وقدم العالم ، والنبوة والحاجة اليها ، والبعث والجزاء .

١ ـ الله هو صانع العالم ، والمبدع الأول ؛ ولم يختلف أحد من الأوائل ممن استحق أن يكون فيلسوفا « فى إثبات الصانع عز وجل ، ولا حكى عن أحد منهم أنه جحده أو أنكر شيئا من صفاته التى يستحقها من البشر بقدر طاقتهم(٥) » . ومن ارتاض بالعلوم الفلسفية مقدماتها وآلاتها وغاياتها ، واستحق لهذا أن يسمى فيلسوفا ، أفضى به عقله وتفكيره الى

---

(١) يرجع فى بيان هذا الى كتابنا « فلسفة الأخلاق فى الاسلام وصلاتها بالفلسفة الأغريقية » ص ٦٤ وما بعدها من الطبعة الثانية (٢) جـ ١٤ : ٥١ (٣) جـ ٣ : ٦٤ وما بعدها

(٤) تهذيب الأخلاق ص ٢٩ (٥) الفوز الأصغر طبع بيروت عام ١٣١٩ هـ ص ١٣ ـ ١٤

ما وصل اليه غيره من أهل الحكمة ، ووقف به حيث وقفوا ، « ورأى ما رآه الحكماء ودعا اليه الأنبياء عليهم السلام ، فان جميعهم إنما أمروا بالتوحيد(١) » . وإن من نظر النظر الحق لا بد أن ينتهى به البرهان « الى التوحيد والاقرار بالصانع الأول الأحد الذى أبدع الأشياء كلها ، وتعالى عنها علوا كبيرا » . وإن القوم الذين علمونا هذا من الفلاسفة الأوائل لم يكونوا لينتحلوا غيره ويعتقدوا سواه(٢) .

والله واحد منفرد بذاته ، برىء من كل مادة ، ولا كثرة فى وحدانيته بوجه من الوجوه ، ولا يشبه شيئا من خلقه . إلا أنه لابد من وصفه والاشارة اليه ، فينبغى أن يستعمل الانسان فى هذا السبيل خير مايقدر عليه من الألفاظ التى تشير الى صفاته ، ومع ذلك عليه «أن يتحرى فلا يطلق عليه — جل وعلا — إلا ما أطلقته الشريعة وتعارفته الأمة وجرت به العادة » مع اعتقاده أنه أجل وأعلى من كل صفة يصفه بها ، وأنه ليس الى إدراكه والاحاطة به من سبيل لأحد من خلقه . ونحن إذاً مضطرون الى أن نلجأ الى حرف السلب فى الاشارة اليه وفى أوصافه(٣) .

ولكن ، مهما قال مسكويه عن الله وأنه مبدع العالم ، ومهما عقد الفصل العاشر من الفوز الأصغر ليثبت « أن الله تعالى أبدع الأشياء كلها لا من شىء» ، ومهما صرح بأن قوما لادربة لهم بالنظر ظنوا أنه لا يكون شىء من الأشياء إلا من شىء ، وهذا غير صحيح ، ومهما أكد بأن هذا كله بين « لأن الله تعالى لو كان أبدع الموجود من موجود لكان لا معنى للأبداع ، إذ الموجود موجود قبل الأبداع ، وإنما يصح الابداع فى الموجود إذا كان لا من موجود أعنى العدم »(٤) ؛ نقول مهما كان ذلك كله من فيلسوفنا ، فانه لا يصح أن نخدع فيه ونراه قائلا مع الدين بأن العالم محدث بأطلاق بلا لف ولا دوران .

إنه يقرر أن الأشياء نالت الوجود من الله ، وأنها ناقصة فى الوجود عنه ، « إذ كان المعلول لا يمكن فيه أن يساوى العلة (٥) » . إذاً العالم قديم قدماً زمانيا مادام معلولا عن الله القديم ، وإلا — لو كان محدثا زمانيا — لتخلف المعلول عن العلة ، أو لم يكن الله علة تامة لوجود العالم . بل إنه ، فى الفصل العاشر الذى أشرنا اليه ، يذكر فى وضوح « أن الأشياء المتكونة تتبدل بصورها فحسب ، فأما الموضوع للصورة ـ أى الهيولى أو المادة الأولى ـ فلا يتبدل بنفسه »(٥) ؛ وذلك — كما بينه الحكيم حسب عبارة مسكويه نفسه — « بأن

---

(١) الفوز الأصغر ص ١٤ (٢) نفسه ص ١٦ (٣) نفسه ص ٢٦ ـ ٢٧
(٤) نفسه ص ٣٢ (٥) نفسه ٢٨

الصورة تنقاد على أمر ثابت لا يتغير ليقبلها واحدا بعد آخر »(١) وأخيرا انتهى بتقرير أن الصور وسائر الأعراض والكيفيات إنما حدثت لا من شيء .

وضح بهذا أن الذى حدث من لا شيء أو من العدم فى رأيه هو الصور التى تتعاقب على الهيولى أو المادة الأولى للعالم ، وهذه قديمة ، فلم يبق لفيلسوفنا هذا إلا أن يصير فى التوفيق فى هذه الناحيـة إلى القول بقدم العالم أو هيولاه ومادته الأولى قدما زمانياً لا ذاتيا كما قال أمثاله من فلاسفة الاسلام .

٢ — وفى مسألة النبوة نراه يتأثر الفارابى وينحو نحوه ، فيحاول تفسير النبوة تفسيرا عقليا يضعف الفرق بين النبى والفيلسوف ويزيد ما بينهما من صـلة ، كما يعنى بتأكيد الحاجة إلى النبوة والأنبياء .

النبى عنده إنسان يصل بتأثير العقل الفعال فى قوته المتخيلة وقوته الحاسة الى الحقائق التى يصل اليها الفيلسوف ؛ وكل ما بينهما من فرق أن هذا وصل اليها مرتقيا من قوة الحس ، الى قوة التخيل ، الى قوة الفكر التى يدرك بها حقائق الأمور التى فى العقل الفعال ؛ بينما النبى يتلقى نفس الحقائق منحطة اليه من الأعلى . ولأن الحقائق التى يصل اليها كل منهما واحدة ، كان الفيلسوف أسرع من غيره لقبول وتصديق ما يأتى به النبى (٢) والناس فى حاجة الى الأنبياء لمعرفة الآراء الصحيحة والأعمال النافعة التى بها تكون السعادة ، وإن كان معرفة صحة ما دعوا اليه بالنظر الصحيح تكون من جهة الحكماء .

٣ — وأخيرا ، إنه يذهب كذلك فى مشكلة البعث والجزاء الى أن النفس جوهر حى باق لا يقبل الفناء ، وأنها ستجزى على ما عملت فى الدار الأخرى ، إلا أن سعادتها وشقاوتها يكونان أمورا روحية محضة تناسب معدنها وطبيعتها ، لأن اللذات الجسمانية الحسية ليست من اللذات الحقيقية فى شيء (٣) .

وهكذا ، نرى مسكويه فى هذه الناحية من فلسفته ـ ناحية التوفيق ـ لا يكاد يختلف عن المعلم الثانى إلا فى بعض التفاصيل وفى الطابع الخاص الذى كان لفلسفته ؟

الحديث موصول

محمد يوسف موسى

المدرس بكلية أصول الدين بالازهر

(١) الفوز الأصغر ٣١ (٢) نفسه ١٠٢ ـ ١٠٤ (٣) نفسه ٨٠ ـ ٨٣

جبابرة رجالات الإسلام

خالد بن الوليد

— ١٧ —

مالك بن نويرة وخالد :

وهناك رواية رابعة تقول : إن خالدا رضى الله عنه لما وصل الى بلاد بنى تميم ثاروا إليه فقال : من أنتم؟ فقالوا : نحن عبادالله المسلمون ، وقد كان خالد بث سراياه فلم يسمعوا أذانا ، فقاتلهم وأسر مالك بن نويرة وأصحابه ثم قتلهم ، ولما بلغ خبر قتل مالك بن نويرة وأصحابه عمر بن الخطاب رضى الله عنه قال لأبى بكر : إن سيف خالد فيه رهق ، وأكثر عليه فى ذلك، فقال : يا عمر تأول فأخطأ ، فارفع لسانك عن خالد ، فانى لا أشيم سيفا سله الله على الكافرين ، وودى مالكا ، وكتب الى خالد أن يقدم عليه ففعل ، ودخل المسجد وعليه قباء وقد غرز فى عمامته أسهما ، فقام اليه عمر رضى الله عنه فنزعها وحطمها ، وقال له : قتلت امرأ مسلما ثم نزوت على امرأته ، والله لأرجمنك بأحجارك ! وخالد لا يكلمه ، يظن أن رأى أبى بكر مثله، ودخل على أبى بكر فأخبره الخبر ، واعتذر اليه بأنه سمع منه كلاما استحل به قتله ، فعذره وتجاوز عنه وعنفه فى التزويج الذى كانت عليه العرب من كراهة أيام الحرب ، وأمره أن يفارق امرأة مالك ، فخرج خالد وعمر جالس فى المسجد ، فقال : هلم إلىّ يا بن أم شملة ، فعرف عمر أن أبا بكر قد رضى عنه ، فلم يكلمه ، ودخل بيته .

هذه الرواية من أشهر روايات قصة مالك بن نويرة ، وهى أدخلها فى مجاهل الشك والارتياب ، وكانت الى ذلك أعظمها استغلالا فى توجيه القصة توجيها يضع من قدر أعظم قواد الاسلام خالد بن الوليد ، فتصوره فى تلك الصورة التى تتجافى عنها المروءة وينكرها الدين وتشمئز منها الرجولية ، ولا يرضى عنها عامة الناس ، فهى أحقها بالنظر والتفنيد ، لأنها تتكئ على رجل هو ثالث ثلاثة فى الاسلام كله ، فتجعل منه بطلا تدور عليه فصولها ، ذلك عمر بن الخطاب ، وحسبك أن تجد اسم عمر يحتل المكان الأرفع فى القصة فتؤمن بالجانب الذى ينتهى اليه ، هكذا أراد الذين استغلوا هذه الرواية وأبدوا فيها وأعادوا ، ونقصوا وزادوا .

وهذه الرواية تحمل بين طياتها عوامل الشك فى صحتها ، ونحن نشك فيها :

أولا — لأنها تصور خلافا حادا بعيد المدى بين رأيى الشيخين الصديق والفاروق فى قضية خالد ومالك بن نويرة ؛ فعمر بن الخطاب — كما تزعم الرواية — كان يرى أن خالدا قد قتل رجلا مسلما معصوم الدم متعمدا لأخبث قصد ، وأنه نزا على امرأة قتيله المسلم ، وأقسم ليرجمن خالدا بأحجاره ، وأبو بكر كان يرى أن أقصى ما يمكن أن يقال فى حق خالد : أنه تأول فأخطأ ، وهذا اختلاف غريب فى حادث خطير لم يعرف أنهما انتهيا فيه الى اتفاق ، واذا لم يكن الاتفاق لازما بين المجتهدين ، فأين التنفيذ للحكم الشرعى وقد كان عمر يملكه فى ولايته ، ويملك معارضة الخليفة والاحتجاج عليه فى تعطيل حد من حدود الله ؟

ثانيا — إن هذه الرواية تقول إن أبا بكر دفع الى متمم بن نويرة أخى مالك دية أخيه من بيت مال المسلمين ، والرواية تقول : إن لمالك أصحابا قتلوا معه وعلى مثل رأيه فحكمهم حكمه ، فلماذا خص مالك فى غضبة عمر ، ولم يذكر معه أحد من أصحابه ؟ وكانت الجناية أشنع فى قتل جماعة مسلمة معصومة الدم عمدا ، ولماذا خص أبو بكر مالكا بالدية دون غيره من أصحابه إن كانوا قتلوا جميعا مسلمين ؟

ثالثا — لأنها تقول : إن أبا بكر استقدم خالدا ، فلما قدم المدينة دخل المسجد فى هيئة القائد الظافر ، فقام اليه عمر ونزع أسهمه وحطمها وقال له : تلك الكلمة المجبهة المتوعدة بقاصمة الظهر « قتلت رجلا مسلما ثم نزوت على امرأته والله لأرجمنك بأحجارك » وخالد البطل لا يكلمه يظن أن رأى أبى بكر مثله . ووجه الشك هنا أن عمر كان يعرف رأى أبى بكر فى هذه القضية قبل أن يقدم خالد عليهما ، وأن أبا بكر لم يكتف بالاعتذار عن خالد ، بل قرظه وزكاه بما زكاه به رسول الله صلى الله عليه وسلم من قبل ، وزجر عمر عن اللجاج فى أمر مالك وخالد ، وأمره أن يرفع لسانه عنه ، فكيف جاز لعمر أن يصنع بخالد هذا الصنيع مخالفا رأى الخليفة ؟ قد يقول القائل : إن عمر ذلك الرجل الشديد فى الدين الذى يقف مع رأيه دون أن يتخاذل لرأى أحد ، قلنا : وأين ذهبت تلك الشدة بعد أن قابل خالد أبا بكر وأفضى اليه بحقيقة القضية ، وخرج على عمر يتوعده بهذه الكلمة الساخرة : هلم إلىّ يا بن أم شملة ؟ أكانت فى تلك الصورة الهزيلة التى تختم بها الرواية فصولها « فعرف عمر أن أبا بكر قد رضى عنه ، فلم يكلمه ودخل بيته » أم أن عمر غير رأيه وعرف أن خالدا برىء ؟

رابعا — إن هذه الرواية لم تذكر لأحد من أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم سوى أبى بكر وعمر رأيا فى هذه القضية الخطيرة ، حتى الذين كانوا من جند خالد وغاضبوه ، ولم يحضروا عقد نكاحه ، مثل أبى قتادة الأنصارى ، وعبد الله بن عمر ، فأين رأيهما فى تحقيق القضية وقد أخذت هذا الوضع الحاد بين الخليفة ووزيره بعد شهادتهما ؟ وأين رأى على بن

أبي طالب الذي كان يقول فيه عمر : قضيـة ولا أبا حسن لها ، ويقول : لولا علي لهلك عمر ؟ وأين رأى أكابر الصحابة من أمثال طلحة والزبير وعبد الرحمن بن عوف وسعد بن أبي وقاص ووجوه الأنصار ؟ أين رأى هؤلاء في أخطر قضية مرت على المسلمين ؟ قضية تتعلق بتصرف قائد القواد تصرفا إذا صح فيه ما نسب الى عمر كان أقل جزاء هذا القائد في شريعة الاسلام القتل على شر وجه ؟ أفيكفي أن يقال في بعض الروايات إن عمر غضب حين رأى خالدا وفي عمامته سهمان فقام فأتى عليا ، فقال : إن في حق الله أن يقاد هذا بمالك ، قتل رجلا مسلما ثم نزا على امرأته كما ينزو الحمار ؛ ثم قاما فأتيا طلحة فتتابعوا على ذلك ، فقال أبو بكر : سيف سله الله لا أكون أول من يغمده ، أكل أمره الى الله ؟ وهل هذا يتفق مع ماعرف في سيرة هؤلاء السادة من أشد الغيرة على الشريعة وحدودها ، وما عرف عنهم من شدة في التحقيق ؟

خامسا — إن عمر رضى الله عنه ولى الخلافة بعد أبي بكر ، وكان خالد رضى الله عنه قائدا يقف بجيشه في نحر الروم ، فلم يرجمه عمر بأحجاره ، ولم يقتله قصاصا بمالك وأصحابه ، وليس عمر بالذي يظن فيه هوادة في الدين أو مجاملة في حدود الله ، وكان قد قال لخالد ـ كما تزعم بعض الروايات ـ لئن وليت هذا الأمر لأقيدنك . أما عزل عمر خالدا عن الامارة فهذا لم يكن عند التحقيق من أسبابه هذه القضية ، ولا يستقيم أن تكون من أسبابه ، لأن الله لم يشرع في حدوده العزل عن الامارة ، وسنحقق أسباب العزل عند ما نصل من سيرة خالد الى نهايتها.

سادسا — يسند بعض الروايات الى عمر بن الخطاب أن متمم بن نويرة وفد عليه بعد أن تولى الخلافة فاستعداه على خالد ، فقال عمر : لا أرد شيئا صنعه أبو بكر ، فقال متمم : قد كنت تزعم أن لو كنت مكان أبي بكر أقدته به ؛ فقال عمر : لو كنت ذلك اليوم بمكاني اليوم لفعلت ، ولكني لا أرد شيئا أمضاه أبو بكر ؛ فكيف يطلب صاحب الحق حقه ممن يراه له ويملك أن ينفذه فلا يفعل لأن غيره أمضاه ؟ وهل هذا يتفق مع ما عرف عن حياة عمر واجتهاده في الدين ؟

سابعا — روى أن متمم بن نويرة دخل على عمر في خلافته فقال له : ما بلغ من وجدك على أخيك مالك ؟ قال : بكيته حولا حتى أسعدت عيني الذاهبة عيني الصحيحة ، وما رأيت نارا إلا كدت أتقطع لها أسفا عليه ، لأنه كان يوقد ناره الى الصبح مخافة أن يأتيه ضيف فلا يعرف مكانه ! قال عمر : فأنشدني بعض ما قلته فيه ، فأنشده قصيدته التي يقول فيها :

لعمري وما دهري بتأبين مالك ... ولا جزع مما أصاب فأوجعا
لقد كفن المنهال تحت ردائه ... فتى غير مبطان العشيات أروعا

حتى بلغ الى قوله :

وكنا كندماى جذيمة حقبة ... من الدهر حتى قيل لن يتصدعا
فلما تفرقنا كأني ومالكا ... لطول اجتماع لم نبت ليلة معا

فقال عمر : هذا والله التأبين ، ولو ودت أنى أحسن الشعر فأرثى أخى زيدا بمثل ما رثيت به أخاك ، فقال متمم : لو أن أخى مات على ما مات عليه أخوك ما رثيته ، فقال عمر رضى الله عنه : ما عزانى أحد عن أخى بمثل ما عزانى متمم . فعلى أى شىء مات مالك بن نويرة إذا لم يكن قد مات على الاسلام الذى مات عليه زيد بن الخطاب شهيدا ؟

أمر هـذه الروايات فى قضية قتل مالك بن نويرة ظاهر أنه من تزيد القصاصين ، وإقحام اسم عمر بن الخطاب دون غيره من الصحابة بهذه الصورة التى تقصها الروايات ظاهر الانتحال .

ولباب الأمر فى هذه القصة كلها أنها لا تعدو أن تكون مثل قصة خالد نفسه مع بنى جذيمة فى حياة رسول الله صـلى الله عليه وسـلم ، وقد سلف الحـديث عنها ، فهم قد أسلموا لمـا أظلتهم سرية خالد بما ليس صريحا فى إسلامهم ، فظن خالد أن قولتهم « صبأنا » تقية السيف لا عقيـدة القلب ، فقتل خالد منهم من قتل اعتقادا لـكفرهم ، فعاتبه النبى صلى الله عليه وسلم وبرئ الى الله مما صنع ولم يعزله ، ولا رأى أن ذلك موجب للقصاص منه . كذلك مثلها قصة أسامة بن زيد مع الرجل الذى لاذ بالشجرة وقد قال لا إله إلا الله ، فقتله أسامة محتجا أنه قالها تقية لا عقيدة ، فقال له النبى صلى الله عليه وسلم : هلا شققت عن قلبه ؟ ! ولم يقتص منه . ومن هنا قال أبو بكر لعمر رضى الله عنهما : تأول خالد فأخطأ ، ولعل سبب ذلك أن عمر كان يرى أن يشتد أبو بكر على خالد فى العتب كما اشتد النبى صلى الله عليه وسلم عليه وعلى أسامة ، ولا سيما وأن خالدا كان فيه استقلال بالرأى فى الحرب كان يخشاه عمر ويرى أن يحد منه ، وكان من سياسة أبى بـكر أن يحتفظ بخالد فـلا يكسر شوكته ، والمسلمون فى أزمة الردة أشد ما يكونون حاجة الى أمثال خالد بن الوليد .

وعلى أساس هذا البحث لا نرى حرجا على خالد فى تزوجه امرأة مالك ، لأنه قتل رجـلا كافرا ـ فى اعتقاده ـ منابذا للمسلمين محاربا لهم معتديا عليهم ، فاذا فرضنا إسلام زوجته فيكون خالد قـد أحسن اليها وجبر خاطرها بتزوجها ، وهـذا ما نرجحه فى شأنها لأن أكثر المؤرخين ذكروا أنها اعتدت بثلاث حيض ، وإذا فرضناها غير مسلمة فحكمها حكم السبى ويكون خالد قد أحسن اليها أيضا لأنه ـ كما تقول بعض الروايات ـ اشتراها من الفىء وأعتقها وتزوجها .

ويتعلق بهذا النـكاح نكـتة لطيفة لم يلتفت اليها كثير من الباحثين ؛ ذلك أن أبا بكر لمـا استقدم خالدا وسمع حجته وعذره أمره بطلاق امرأة مالك عقوبة سياسية على تسرعه للنساء فى الحرب وهو أمر تخشى عواقبه ، والطلاق حـكم شرعى لا يكون إلا بعد نـكاح صحيح ، وهذا يحمل فى طياته صحة رأى خالد واقتناع أبى بكر به ، وأن مالـكا لم يقتل مسلما معصوم الدم ، ولا سيما وأن الطلاق لم يكن معجلا ، فقد عاد القائد الى حرب مسيلمة وتحته أم متمم امرأة مالك على ما سيأتى ذكره فى وقعه اليمامة ، وإنما دفع أبو بـكر مالا لأخى مالك متمم من نويرة من باب الترضية والتأليف ؟

صادق ابراهيم عرجون

باب الأسئلة والفتاوى

تبعية الولد لأبيه فى الاسلام

جاء الى لجنة الفتوى بالجامع الأزهر الاستفتاء الآتى :

امرأة ذمية طلقها زوجها المسلم ، فبادرت بعد ذلك بأسبوعين الى تعميد ابنتهما المسلمة تعميداً مسيحيا ، وسجلت نصرانيتها رسميا فى الكنيسة بعد أن استبدلت باسمها المسلم اسما مسيحيا . ومعنى التعميد فى النصرانية أن البنت تلتزم أحكام النصارى وتتبع أحوالهم الشخصية من زواج وميراث الخ وفى كل ما يخالف الديانة الاسلامية

فما الحكم فى تعميد الصغيرة المسلمة التى تجاوز عمرها الثلاث سنوات ؟ وما هو الاجراء الشرعى لنقض هذا التصرف فى الحال ، ولحماية البنت فى الاستقبال فى حالة وفاة والدها قبل ضمها إليه ؟ فؤاد واكد الحاج

الجواب

البنت مسلمة ، والتعميد لا تأثير له على إسلامها ، وعلى أبيها أن يرفع أمره الى المحكمة الشرعية لتسلم هذه البنت ، وحمايتها مما تريده أمها من تنشئتها تنشئة غير إسلامية . والله أعلم .

تعليق الطلاق

بما فى نفس الزوجة

وجاء الى اللجنة أيضا الاستفتاء الآتى :

رجل قدم لامرأته تحريرا يقول فيه إنه إن وقع فى قلبها حب غير شريف لأى رجل آخر غيره تكون طالقا ، ثم هو يقول إنه يظن أن الحب المذكور قد تمكن من قلبها ، ولذا يرى أن الطلاق قد وقع ؛ كما يقول أيضا إنه متألم من هذا الحادث حيث إنها تسببت فى طلاقها بنفسها ، فى حين أنه لم يطلقها فيما مضى ، كما لا ينوى طلاقها الآن ولا فى المستقبل .

والمرأة تقول حالفة : إن حب غيره من الرجال لم يتمكن من قلبها أصلا ، كما لم يصدر منها أى فعل تحت تأثير هذا الحب ، وعلى هذا لا ترى الطلاق واقعا ، وتقول إنه ليس

من المنتظر أن يقع مثل هذا الطلاق لـكونها تحب زوجها حبا شديدا ، ولأنها من بيت عز وأسرة شريفة . والمطلوب الافتاء فى هذه المسألة لمعرفة هل النكاح لا يزال قائما بين الزوجين ؟

عقيلة سمع الدرخان

الجواب

الحب وتمكنه من القلب هما من الأمور الباطنـة التى لا تعرف إلا بأخبار من الشخص نفسه ولا يقبل فيها قول أحد غيره . وما دامت الزوجة تقرر — مؤكدة ذلك باليمين — أنه لم يتمكن من قلبها حب أحد غير زوجها ، وأنه لم يكن منها ما يدل على حبها غير هذا الزوج فجواب المسألة أن الطلاق غير واقع . والله أعلم .

الفرق بين الزواج والخطبة

عـلاقة الزواج

وجاء الى اللجنة أيضا الاستفتاء الآتى :

١ — ما الفرق بين الزواج العرفى والخطبة من الوجهة الدينية ؟ وهل للخطيب أن يختلى بخطيبته ؟ وهل له الحق شرعاً فى أن يجتمع بها ؟

٢ — اتفق فتى وفتاة على الزواج بموافقة العائلتين فحددا يوما لاعلان الخطبة أمام نفر من كل من العائلتين ، وأعلن ولى أمر العريس خطبة ابنه فلان لفلانة ووضع يده فى يد ولى أمر العروس أو والدها ، وقرآ الفاتحة ، وكذلك الحاضرون ؛ فهل لهذا الخطيب حقوق الزوج ؟ وما الفرق بين هذه الخطبة والعقد من الوجهة الدينية : أى هل تحل شرعا إذا فرض عـدم وجود مشاكل اجتماعية بين الزوجين وهى التى يقف فيها العقـد الـكتابى موقف الحـكم بين الطرفين ؟

٣ — كتب الأستاذ زهير صبرى فى العدد ٨٧٧ من مجلة روز اليوسف فى مقـاله (متى تطلق المرأة) : أن الزواج والطلاق فى الدين الاسلامى علاقة بين الرجل والمرأة رباطهـا روحى يرتبطان به أمام الله ، فاذا اتفق الرجل والمرأة على الزواج حل له الاستمتاع بها ولا يملك القاضى الشرعى التفرقة بينهما إلا لأسباب اتفق عليها أئمـة المذاهب الأربعـة كالمرض المنفر والعنة .

الجواب

١ — إذا كان الزواج العرفي قد حصل بايجاب وقبول مع حضور الشهود فانه يكون زواجا صحيحا يبيح للزوجين الخلوة وغيرها من كل ما تبيحه الشريعة للازواج . أما الخطبة فهي وعد بالزواج وليست بزواج ، فلا تبيح للخاطب أن يخلو بخطيبته أو يستمتع بها ، وهو بالنسبة اليها كغيره من الأجانب .

٢ — ومن هذا يعرف الجواب عن النقطة الثانية من السؤال ، فان الخطبة مهما أعلنت واحتفل بها فانها لا تكون زواجا شرعيا الا إذا اشتملت على عقد يجرى بين الطرفين بالايجاب والقبول وحضور الشهود .

٣ — أما عن النقطة الثالثة فالزواج — وإن كان علاقة روحية بين الزوجين — هو أيضا رابطة اجتماعية مدنية رسمت لها الشريعة نظاما خاصا واشترطت فيها أمورا تجب مراعاتها ولا يملك الزوجان إغفالها . وعلى هذا إذا تمت عقدة الزواج مستوفية شرائطها الشرعية فلا يكون للقاضي حل هذه العقدة إلا في أحوال خاصة يثبت أنه لا تستقيم معها عشرة الزوجين . أما إذا اختل ركن من أركان الزواج أو لم تتوفر شرائطه كان من حق الشريعة أن تتدخل في أمره فتحول بين الرجل والمرأة ولا تمكنه أن يعاشرها معاشرة الأزواج . والله أعلم .

رئيس لجنة الفتوى

مأمون الشناوى

طلب الرزق

قال النبي صلى الله عليه وسلم : « العائد على أهله وولده كالمجاهد المرابط في سبيل الله » .

وقال صلى الله عليه وسلم : « خيركم من لم يدع آخرته لدنياه ولا دنياه لآخرته » .

وذكر رجل عند النبي صلى الله عليه وسلم بالاجتهاد في العبادة ، والقوة على العمل ، وقالوا صحبناه في سفر فما رأينا بعدك يارسول الله أعبد منه ، كان لا ينفتل من صلاة ، ولا يفطر من صيام . فسألهم النبي صلى الله عليه وسلم : « فمن كان يمونه ويقوم به ؟ » قالوا : كلنا . فقال رسول الله : « كلكم أعبد منه » .

وقال عمر بن الخطاب : « لا يقعد أحدكم عن طلب الرزق ويقول اللهم ارزقني ، وقد علم أن السماء لا تمطر ذهبا ولا فضة ، وأن الله تعالى إنما يرزق الناس بعضهم من بعض ، ثم تلا قول الله جل وعلا : « فاذا قضيت الصلاة فانتشروا في الأرض ، وابتغوا من فضل الله ، واذكروا الله كثيرا لعلكم تفلحون » .

الازهر وذكرى فؤاد العظيم

لأول مرة تحتفل الأمة المصرية بذكرى وفاة عاهل مصر المغفور له الملك فؤاد احتفالا عاما، ولأول مرة أيضا يحتفل الأزهر احتفالا خاصا بكلية الشريعة على وجه يليق بمقام صاحب الذكرى، فيحتشد له كبار العلماء وكبار الموظفين وجموع الطلبة وعلى رأسهم الأستاذ الأكبر شيخ الجامع الأزهر ومن لبى دعـوته من أصحاب المقامات فى الدولة . ومن حق الملك فؤاد على الأمة أن تحتفل بذكراه جماعات وأفرادا اعترافا بفضله عليها وتقديرا لاحسانه اليها، وأى جماعة فى مصر بل أى فرد لم يحظ بقسط من فضله وبره، وقد وسع نظره - أحسن الله اليه - كل ناحية من نواحى النهوض فيها . وقد يكون من تقرير الواقع أن يقال: إن كل ما جد فى العهد الأخير بمصر من تقدم فى العلوم والصناعات، وفى الزراعة والاقتصاد، يرجع الفضل الأول فيه الى الملك فؤاد، وإن الحقبة التى جلس فيها على عرش مصر سلطانا وملـكا هى الحقبـة الناصعة البراقة فى تاريخها الحديث، وستزداد على مرور الأعوام لمعانا وإشراقا . فتاريخ الملك فؤاد لم يكتب بعـد كتابة تلم بأطراف فضله، وما بذله للنهوض بمصر من خدمات موفقة، وجهود ناجحة .

جلس السلطان فؤاد على عرش مصر فى أعقاب الحـرب الماضية ولما تستقر شئون الأمم بعد، ولما تتقرر مصائرها، وكان أهم ما يشغل الأمم شئونها السياسية، وكل أمة تحاول جاهدة أن تظفر بحظ فى هذه الناحية، وكانت مصر إحدى هذه الأمم التى شغلها شأنها السياسى، بل كان هذا الشأن أهم ما يشغلها نظرا لظروفها الخاصـة بها . وكان حريا أن يشغلها تطلعها الى استرجاع حقوقها واستكمال سيادتها عن شئونها الأخرى، ولـكن الملك فؤادا — وقـد حنكته الايام والتجارب — كان يرى أن شأن الأمة السياسى إحـدى الدعامات التى يقوم بها بناء الأمم، وأن هناك دعامات أخرى ليست دونه خطرا، فالصحة والتعليم والصناعة والزراعة والاقتصاد وما يتصل بكل هؤلاء دعامات لا بد منها فى رقى الأمم ؛ لهـذا جمعها كلها وجعلها موضع عنايته، ووزع عليها من نشاطه وكفايته، وإن رجح بعض هذه الأمور بقسط من عنايته فما ذلك إلا لخطر شأنه فى نظره وبعد أثره فى رقى الشعب ورفعته، ومن هنا كان حظ التعليم من عناية الملك فؤاد عظيما حتى ليصح الى حـد كبير أن يسمى عصر الملك فؤاد « العصر العلمى الزاهر فى تاريخ مصر الحديث » فقد لقى التعليم بجميع أنواعه وعلى اختلاف مراحله ومعاهده من جـلالته كل عطف ورعاية، وشملت رعايته التعليم الأولى كما شملت التعليم الجامعى والتعليم العالى عامـة، وشغل العلم والتعليم خاطره أميرا وسلطانا وملـكا، وسيشغل الجانب العلمى من تاريخ الملك فؤاد فراغا كبيرا .

وقد عنى الملك فؤاد فيما عنى به من معاهد التعليم بالجامع الأزهر وفروعه عناية خاصة مصدرها حسن تقديره لرسالة الأزهر ومكانته فى مصر، ومكانة مصر فى العالم الاسلامى به، فالأزهر أكبر جامعة حملت لواء العلوم الاسلامية أحقابا طويلة ونهضت بها فى نشاط وقوة حتى صارت الينبوع الذى تستمد منه سائر الأقطار الاسلامية وبفضله تبوأت مصر مكان الزعامة فى هذه الأقطار بل ما كانت مصر ملء سمع العالم إلا به، ولمقام الأزهر هذا جعله المغفور له الملك فؤاد موضع رعايته لأول عهده، فقد جلس على عرش مصر وصيحات الاصلاح المادى والعلمى تنبعث من جوانبه، وحالة القلق تسود نفوس أبنائه، إذ وجد الأزهريون أنفسهم بمعزل عن مواكب الحياة المصرية وعوامل النهوض فيها، وزاحمتهم المعاهد الأخرى فى شىء من رسالتهم، وأسرع العالم وهم يزحفون، وإن كان الأزهر قد ظفر ببعض الاصلاحات من قبل إلا أنها كانت دون الغايات التى تستشرف لها نفوس الأزهريين. وما لبث الأزهر بفضل رعايته أن خطا نحو الاصلاح والاستقرار خطوات ثابتة موفقة.

وكان عهده أنضر العهود فى تاريخ الأزهر الحديث، فهو سلسلة من الاصلاحات بعيدة ما بين الطرفين غاية وأثرا، سار فيه الاصلاح العلمى والمادى جنبا الى جنب.

ولم يكن يخفى على زكانة المغفور له أن اطمئنان العالم فى حياته وتوافر كرامته أساس الانتفاع بعلمه، فأشار بتحسين حال المدرسين وتعديل درجاتهم أسوة بموظفى الدولة واستجابة لمقتضيات التطور فى الحياة.

وفى سنة ١٩٢٣ م أشار بأنشاء قسم للتخصص فى العلوم الأزهرية بعد الحصول على الشهادة العالمية ليستزيد العالم تمكنا من مادته، واقتدارا على أداء مهمته، فأنشى هذا القسم من بضعة شعب. وكانت شعبة الفقه والأصول إحدى هذه الشعب، وهى تمد خريجيها لتولى وظائف القضاء الشرعى فى الدولة، وقد مهدت لالغاء مدرسة القضاء الشرعى فيما بعد، واستعيدت حقوق الأزهريين فى شغل هذه الوظائف بعد أن سلبت منهم حقبة طويلة، وأشار بالتوسع فى دراسة العلوم الحديثة فى المرحلتين الابتدائية والثانوية بالمعاهد الدينية على غرار ما يدرس منها فى المدارس الأخرى.

وأنشىء لهذه العلوم تفتيش مستقل بادارة المعاهد، وزودت المعاهد بالمعامل اللازمة لدراستها، وعين كثير من العلماء ممن تميزوا فى هذه المواد لتدريسها، وقد عدلت هذه البرامج فيما بعد بما يتفق ومكانها من العلوم الدينية. وأمر المغفور له بانشاء القسم الثانوى لمعهد أسيوط وكان ابتدائيا، ثم بانشاء معهد الزقازيق، وبرعايته وتوطيدا للعلاقات الروحية بين مصر والأمم الاسلامية بعث الازهر وفود العلماء الى الصين والحبشة وغيرها ليفقهوا مسلمى هذه الأقطار فى دينهم أداء لواجب العلم والأخوة الاسلامية، كما أظل بوارف بره البعثات الوافدة من هذه

الأقطار الى الأزهر ، فتكاثر عدد أعضائها ، وكانوا دعاية صالحة لمصر وللأزهر . وتشجيعا لطلاب الأزهر فى دراستهم وإذكاء للتنافس العلمى بينهم منح جلالته من الجيب الخاص جائزة للأول والثانى فى الشهادة النهائية به .

وظل الأزهر يخطو نحو غايته الاصلاحية فى رعاية المغفور له حتى إذا كانت سنة ١٩٢٨م عدا الى غايته مسرعا إذ وضع الأستاذ الأكبر الشيخ محمد مصطفى المراغى شيخ الجامع الأزهر مذكرته الخالدة فى إصلاح الأزهر ، تلك المذكرة التى تعتبر بحق دستور الأزهر الحديث ، وكل ما يلهج به دعاة الاصلاح أو مدعوه بعدها فهو مقتبس منها أو مستمد من مبادئها وروحها ، فقانونا سنتى ١٩٣٠ ، ١٩٣٦ م هما فى الحقيقة قانون واحد صيغا من مبادئها وفصلا إجمالها ، وبهذين القانونين أو بهذه المذكرة على الأصح انتقل الأزهر من حال الاضطراب الى حال الاستقرار النهائى ، ومن حال العزلة التى نكرها على نفسه وأنكرها الناس منه الى حال المشاركة فى شئون الأمة العامة ، فقد جعلت العالم الأزهرى عضوا حيا فى أمته يفيد منها وتفيد منه ، ورسمت له غايته والوسائل التى تعينه على أدائها ، وشمل القانون الذى استمد منها نواحى إصلاحية كثيرة ، والذى يعنينا منها هنا الناحيتان العلمية والمالية :

أما الناحية العلمية فأهمها تقسيم الدراسة العالية لأول مرة فى تاريخ الأزهر الى ثلاثة أقسام يعد كل قسم منها خريجيه لمهمة خاصة بعد إعداده لهذه المهمة إعدادا فنيا فى أقسام أخرى تلى هذه الأقسام تسمى « أقسام التخصص فى المهنة » .

وأنشىء لمجموع هذه الأقسام كليات ثلاث — وهى كلية الشريعة ، وكلية اللغة العربية ، وكلية أصول الدين — على أن يلى خريجو هذه الكليات المهن التى تليق بمؤهلاتهم بعد تخصصهم فيها ، فيلى خريجو كلية أصول الدين وظائف الوعظ والارشاد ، وخريجو كلية الشريعة وظائف القضاء الشرعى ، وخريجو كلية اللغة العربية وظائف التدريس فى المدارس الأميرية والحرة .

وقد ألحق بهذه الكليات أقسام للتخصص فى المادة ، وهى أقسام قصد منها إعداد بعض العلماء إعدادا ممتازا بعد دراسة عميقة ليمكنهم القيام بوظائف التدريس فى الكليات .

ولإعداد خريجى هذه الكليات إعدادا صحيحا أدخل فى مناهج الدراسة فيها لأول مرة فى تاريخ الأزهر أيضا مجموعة من العلوم التى تتصل بمهمتهم ، فأدخل فى مناهجها فقه اللغة وعلم النفس وعلوم التربية والفلسفة والتصوف وتاريخ الأديان ودراسة الفرق الاسلامية ، وأصول القوانين والاقتصاد السياسى ، والنظام الدستورى ، كما أدخل فيها دراسة بعض اللغات الغربية والشرقية .

ومما تضمنه القانون إنشاء معاهد للاستماع خاصة فى بعض المدن لا تتقيد بقيود المعاهد

النظامية ، الغرض منها سد حاجة من يريد معرفة أحكام الدين واللغة العربية من جمهرة الأمة ، على أن يتبع فيها طريقة التدريس التقليدية فى الأزهر ، ويكون مقرها فى المساجد .

وأما الناحية المالية وأعنى بها الحقوق التى ظفر بها خريجو الأزهر بمقتضى هذا القانون ، فاهمها أنه ألغى مدرسة القضاء الشرعى ، فأصبحت وظائفه خالصة لخريجى كلية الشريعة دون غيرهم ، وجعل من حق خريجى كلية اللغة العربية التدريس فى مدارس الحكومة والمدارس الحرة ، وكانت منهم قبل ذلك فى مناط الثريا ، وجعل من حق خريجى كلية أصول الدين شغل وظائف الوعظ والارشاد التى أنشئت قبيل صدور القانون والتى لم تزل تنمو حتى أصبحت لها إدارة خاصة ، وبلغ عدد الوعاظ الذين تشرف عليهم هذه الادارة ١٧٠ واعظا يؤدون للأمة أجل الخدمات فى إصلاح الامن وتهذيب النفوس . ويقتضينا الانصاف أن نشير هنا الى فضل المغفور له محمد محمود باشا فى إنشاء قسم الوعظ ، فقد أشار عليه فضيلة الأستاذ الأكبر الشيخ محمد مصطفى المراغى شيخ الجامع الأزهر سنة ١٩٢٨ م بتعيين عدد من العلماء فى وظائف الوعظ بوزارة الداخلية لاصلاح حال الامن من طريق نشر تعاليم الدين ، فاستجاب لهذه الاشارة بعد استحسانها من لدن جلالة المغفور له وموافقته على تنفيذها وعين خمسين واعظا فى الوجه البحرى . وبعد تعيينهم ببضعة أشهر نقلوا بميزانيتهم الى الأزهر ، فكانوا نواة هذا القسم الكبير .

وننتهز هذه الفرصة أيضا لنشير الى فضل محمد محمود باشا فى إنشاء مدرسة الصيارف وفتح أبوابها لحملة بعض الشهادات الأزهرية الذين أعجلتهم ظروف الحياة عن إتمام دراستهم فى الأزهر ، فاستطاعوا أن ينفذوا منها الى طريق للحياة الشريفة . وقد كفل القانون لخريجى الكليات حقوقا أخرى فى وظائف الدولة هناك موضع تفصيلها . وبهاتين الناحيتين من الاصلاح العلمى والمادى اللتين شملهما القانون المستمد من المذكرة المشار اليها فيما شمل تقاربت مسافة الخلف بين خريجى الأزهر وخريجى المعاهد الأخرى وطوائف الأمة عامة ، وتجدد نشاط الأزهر فى أداء رسالته ، وأحست الأمة بأن له مكانا فى خدمتها وأنه يأخذ منها ويعطيها . ولما كانت الكليات المشار اليها والتى تضمنها القانون فى حاجة الى أماكن للدراسة ، فقد أشار المغفور له الملك فؤاد بانشاء هذه الأماكن فى مدينة أزهرية خاصة واسعة الأرجاء حول الجامع الأزهر لا تقصر عليها بل تتسع لها ولأماكن لمعهد القاهرة ولمساكن الطلاب وللادارة العامة للازهر ولمستشفى أزهرى خاص ، وتسع عدا هذه الأبنية بناء للمكتبة الأزهرية وما يلحق بها من المطابع وقاعة للاحتفالات العامة تسع ألفين من النظارة ، ووضع تصميم هذه المبانى وفتح لها فى الميزانية العامة سنة ١٩٢٩ م اعتماد مالى بمبلغ يقرب من ثلاثة أرباع المليون من الجنيهات ، وبدىء فى تنفيذها إذ ذاك بالفعل ، وتم منها الى الآن مساكن الطلاب على أحدث النظم فى نوعها ،

كما تم مبنى الادارة العامة على طراز عربى جميل ، وقد توقف المشروع مؤقتا ، على أن الأمل أن يستأنف العمل لتنفيذ مابقى منه فى وقت قريب ، وأشار أيضا بانشاء أماكن للدراسة ومساكن للطلاب لمعهدى أسيوط والزقازيق وتم بناؤها على أحسن الصور فى المعاهد العلمية ، ولم تقف عزمة المغفور له الملك فؤاد فى إصلاح الأزهر عند صدور القانون وما يقتضيه من نفقات مالية طائلة فى الوظائف والأبنية وما يحققه من إصلاح علمى بعيد الأثر ، بل امتدت عزمته الى كل ما يتصل برسالة الأزهر .

وفى كنف هذه الرعاية فكر الأستاذ الأكبر الشيخ محمد مصطفى المراغى سنة ١٩٢٨ م فى إرسال بعثات أزهرية دراسية الى بعض الجامعات الأوربية ليكون أعضاؤها دعاة الى الاسلام كما كان أسلافهم ، وليفيدوا من ثقافة هذه الجامعات المتجددة مايتصل بمهمتهم ويسدوا حاجة الأزهر الى تدريس المواد التى اقترح إدخالها ضمن برامج الدراسة فى المذكرة المشار اليها. وفى سنة ١٩٣٦م سافرت هذه البعثات الى انجلترا وفرنسا والمانيا فى جو من الغبطة والحذر ، وكان فى ذلك إحياء لمجد الأزهر ولسنة المغفور له رأس الأسرة العلوية محمد على باشا ، فقد اختار من طلبته البعثات الأولى الى أوربا وقامت على أكتافهم النهضة العلمية الحديثة فى مصر ، وقام شيخ الجامع الأزهر بتوديع هذه البعثات بنفسه فى حفل من العلماء والطلاب ، وألقى فيهم خطابا رسم فيه الغاية من إرسالهم ، وصور الجو الذى أحاط بهذه الفكرة فقال : .

« أرسلكم الأزهر وقلبه يخفق ، وأنا واثق من أنكم ستكونون بهديكم وبقولكم وعملكم ومحبتكم أحسن الأمثلة لخريجى الأزهر الشريف . وقال : أنتم فى البلاد التى ستقيمون فيها مرشدون أولا وتلاميذ ثانيا ولا يعفيكم واجبكم الثانى من واجبكم الأول الذى هو فى الحق المقصد الأسمى من هجرتكم . . »

ولتمكين الأزهر من أداء رسالته بكل ما يمكن من الوسائل فكر الأستاذ الأكبر الشيخ محمد مصطفى المراغى فى إنشاء مجلة خاصة بالأزهر تكون صوته الرسمى يدوى فى مصر والأقطار الاسلامية ، وتكون مجالا للنشاط العلمى لعلمائه وطلابه « وتعمل على نشر آداب الاسلام ، وإظهار حقائقه خالصة من كل لبس وتكشف عما ألصق بالدين من بدع ومحدثات وتنبه الى ما دس فى السنة من أحاديث موضوعة وتدفع الشبه التى يحوم بها مرضى القلوب » وابتدأ صدورها سنة ١٩٣٠م وأنشىء لها ولمطبوعات الأزهر والمعاهد مطبعة خاصة كاملة الأدوات تسد الآن حاجة المجلة والكليات والمعاهد من جميع المطبوعات . وبأشارة المغفور له الملك فؤاد الأول انتدب لدراسة حال المكتبة الأزهرية ووضع مقترحات بأصلاحها خبير بالمكتبات قضى فى مهمته نحو عامين ووضع تقريرا رفعه الى مشيخة الأزهر وحالت ضخامة النفقات وكثرة المقترحات دون تنفيذه ، وقد تسمح الأحوال بتنفيذ ما يمكن منها .

وكان المغفور له يقدر العلماء وينزلهم منازلهم ، ومن التقاليد الملكية الكريمة أن مكان أصحاب الفضيلة العلماء فى التشريفات الملكية يلى أصحاب المجد النبلاء ، وقد تفضل بزيارة الأزهر سنة ١٩٢٤ كما تفضل بافتتاح الكليات الثلاث فى احتفالات علمية باهرة . ويطول بنا المقام لو استرسلنا فى تعداد مآثر المغفور له على الأزهر وتفصيل صنائعه فى أهله وعنايته بحالتهم العلمية والأدبية والمادية ، وقد يضيق بها سفر من الأسفار فى تاريخه العظيم ، وبحسبنا ما أشرنا اليه .

ولم يكن المغفور له يولى الأزهر هذا القدر من العناية لأنه معهد علمى فحسب بل لأنه معهد دينى يحمل لواء الشريعة فى مصر والعالم الاسلامى ويقوم بالحفاظ عليها ، ولهذا كان يحرص تمام الحرص على أن يساير الأزهر التطورات الخلقية والاجتماعية فى مصر ، ولا يكون فى غفلة منها ليزنها بميزان الشريعة ويصدر رأيه فيها ، وقد قامت بمصر وقتا ما حركة تتصل بالزى وكثر الجدل حول تعديله وتحدثت فيه مقامات مسئولة ولم تتفتح لها أعين العلماء فغضب لذلك واغتنم أول فرصة تشرفت وفودهم فيها بمقابلته فأشار الى هذا الموضوع إشارة فيها عتب عنيف .

وقد أحب المغفور له دينه وكان يحافظ على تقاليده أشد المحافظة ، وكم قابلت مصر والعالم الاسلامى بالغبطة الشديدة ما أبداه فى رحلاته الى أوربا من المحافظة على هذه التقاليد ، وعد هذا من مفاخره التاريخية ، كما عد من مفاخره التاريخية أيضا عنايته بكتاب الله الكريم وطبعه على نموذج يليق بمقام هذا الكتاب تصحيحا وشكلا ، وتميز هذا النموذج بالنسبة الى اسمه العظيم ، وأهداه الى كثير من الأقطار الاسلامية ، وكانت الجماعات الدينية موضع الرعاية من جلالته ، وكانت تلقى من لدنه العطف والتشجيع . فاذا احتفل الأزهريون بذكرى المغفور له الملك فؤاد احتفالا يليق بجلال صاحبها فانما يحتفلون بذكرى ملك عظيم ، غمرهم فضله وشملهم بره ، فأحبهم ورعاهم وأعلى شأنهم لأنه كان يحب دينه ويرعاه ويعلى شأنه .

رحم الله الملك فؤادا ، وحفظ شبله الكريم الملك الصالح فاروقا الأول ، وأعز به الاسلام والمسلمين .

أبو الوفا المراغى

العلم والفلسفة والدين

عند قدماء اليونان

كانت الفلسفة قديما تشمل البحث فى كل شيء ، وقد أجمع العلماء على أن الفلسفة ظهرت أول الأمر فى اليونان . ولفظ الفلسفة نفسه منحوت من اللفظة اليونانية فيلوس وسوفيا أى محبة الحكمة ، كما ذكر الفارابى فى كتابه « ما ينبغى أن يقدم قبل تعلم الفلسفة » . وكذلك نشأ العلم فى اليونان . غير أن العلم الذى ساد فى اليونان فى فجر تاريخها ، بل فى عصورها المتأخرة الزاهرة ، لم يكن العلم الذى نقصده من معنى هذا الاصطلاح المتداول بيننا الآن . فنحن نقصد بالعلم المعرفة الوضعية التى تبدأ بوصف المظاهر المحسوسة ثم وضع القوانين العامة التى تخضع لها . فالعلم وصف لمظاهر الطبيعة وتفسير لها .

ولم يكن العلم منفصلا عن الفلسفة بل كان جزءاً منها .

ويعنينا أن نذكر الصلة بين الفلسفة والعلم ، وبين الدين عند قدماء اليونان .

وكان مختلفاً فى مظهره وجوهره عند اليونانيين عنه عند الشعوب الأخرى المجاورة لها أو عند أغلبها . فلم تكن ديانة اليونان سماوية ، ولم يقم على خدمة الدين هيئة منظمة من رجال الكهنوت ، كما كان الحال عند قدماء المصريين فى المعابد والهيا كل . لهذا السبب لم يظهر الدين فى اليونان فى ثوب من العقائد الثابتة التى يجب على الناس الايمان بها من جهة ، والعمل بما فيها من عبادات من جهة أخرى ، بل كان الدين مملوءاً بالخرافات والأساطير التى تعدد الآلهة ، وتجعل من كل مظهر من مظاهر الطبيعة ، ومن كل قوة فيها ، إلهاً . غير أن هذه الأساطير كانت مؤلفة تأليفاً قصصيا يبعث الخيال ، ويهذب العقل ، ويثير التفكير .

ما أصل هذه الخرافات والأساطير ؟

إذا كان بعض الباحثين يعتقد أنها أثر من آثار الوحى والنبوات ، فهو اعتقاد دون شك ظاهر الفساد ؛ لأنك إذا تأملتها وجدتها منكرة متناقضة بعيدة عن العقل ، مما لابد أن تجد فيها صنعة الانسان الى جانب الوحى الالهى ، إن أردت أن تنسب بعضها الى الوحى الذى أسدل عليه ستار النسيان .

وقد كان أهم مايميز اليونانى نزعته البارزة الى الفن والجمال ، فاليونانى فنان قبل كل شيء ، وهو لذلك لا تهمه هذه الأساطير إلا بمقدار ما يجد فيها من لذة فنية ، بل أكثر من ذلك فانه يعبث بموضوعات هذه الخرافات وهذه الأساطير ، حتى حين يتحدث عن الآلهة ، وفى كثير من الأحايين يحقر المغزى الخالص الذى تنطوى عليه .

ويقولون - فيما يروى - إن هذه الآلهة اليونانية هى التى علمت الأوائل أصول الخرافات

المتوارثة ، ولـكنها مع ذلك محدودة ناقصـة ، ولا نعرف من تلك الأقاصيص أكثر مما يعرف الانسان .

بدأت الفلسفة فرعا من دوحة الدين اليونانى ، ذلك الدين الذى كان كل شىء فيه خرافات وأقاصيص وأساطير . ولما بدأت الفلسفة تنهض وتقف على قدميها ، أنـكرت أمها التى أرضعتها وحاربتها وضربتها فى الصميم . وفى ذلك يقول اكسانوفان ، وهو الفيلسوف اليونانى الذى قامت على فلسفته المدرسة الايلية : « إنما الناس هم الذين ابتدعوا الآلهة ، لأنهم يجدون فيها صورتهم الحقة ، وعواطفهم ولغتهم . ولو عرف البقر التصوير لمنح آلهته صورة البقر . ولقد نسب هوميروس وهزيود كل ما هو مخجل أثيم عند الانسان » . وهكذا بدأت الفلسفة تنكر تلك الأساطير الشعبية ، وتنظر اليها بعين الحكمة والسداد مبينة ما فيها من فساد . ويصرح انكساجوراس بأن النجوم ليست آلهة ، ولـكنها أجرام ملتهبة شبيهة بالحجارة الأرضية .

حتى إذا جاء السفسطائيون نجد سخرية لاذعة من الآلهة . وفى ذلك يقول بروتاجوراس أحد السفسطائيين « ليس لى أن أبحث عن الآلهـة أموجودون هم أم غير موجودين ، يمنعنى من ذلك أشياء كثيرة أخصها غموض الموضوع ، وقصر العمر » .

وهكذا نمت شجرة الفلسفة متعالية غير آبهة للمعتقدات الدينية التى زخرت بها الأساطير اليونانية . وإذا كان بعض الفلاسفة قد امتحنوا من أجل سخريتهم بالآلهة ، ونعنى هنا سقراط بالذات ، فلم يكن ذلك إلا لبعض التفصيلات التى كانت تعارض الدين العام فيما يظهر .

ويعد نمو الفلسفة نمواً للذكاء والعقل فى الانسان . وقد شغف المفكرون أعظم الشغف بهذا العقل حتى أصبح مناط الأمل فى أن يكون مبدأ الانسان ومبدأ الـكون .

وقـد اضطر العقل منذ ذلك الوقت ، إلى أن يثبت لنفسه حقيقته وقوته ، بالإضافة الى النظرية التى سادت الفلسفة اليونانية من قبل ، وهى نظرية الضرورة العمياء للحركة أو الصدفة .

ولعل الفلسفة قد استفادت من الفن فى تمييز ما للعقل من أثر فى الـكون والمادة ؛ ذلك أن الفن صراع بين عقل الفنان من جهة وبين مادة متنافرة من جهة أخرى ، وبدون ذلك الصراع لاتتحقق الآثار الفنية . فالمادة لها صورتها ولها قوانينها ، ولها أمزجتها الخاصـة ، فهى لا تهتم بالفـكرة التى نريد أن ندفعها إلى التعبير عنها ، بل قد تتمرد عليها . ولـكن الفنان يحكمها ، ويغريهـا حتى يجعلها تبدو طيعة مشرقة فى تلك الصورة الجـديدة التى يطبعها فيها . وموقف العقل بإزاء المادة ، شبيه بموقف الفنان من آثاره .

ولا يرى أفلاطون ، وكذلك أرسطو ، أن المـادة الأولى مما تتنافر مع العقل أو القياس .

وكلما كشفنا عن طبيعة العقل وطبيعة المـادة تبين لنا أنهما يقتربان ، ويتداعيان ، ويتحدان . ونظرية أرسطو هى أن المادة مهما كانت فلا بد لها من صورة . وعنده أن المادة

فى أصلها ليست إلا الصورة بالقوة . فالعقل موجود ، وهو الى جانب وجوده مؤثر ، إذ بدونه لا موجود يوجد على الهيئة التى هو عليها ، بل يرتد الى العماء .

وقد بذل فلاسفة اليونان ، وعلى الأخص أرسطو ، جهدهم فى رفع شأن العقل ، وتقوية دعائمه ، هذا العقل الذى بينوا كما رأينا الدور الذى يلعبه فى الطبيعة .

وكلما سموا بالعقل ظهر أنه أهل حقاً بهذه الصفة الالهية التى خلعها عليه دين العامة مصادفة ولا سيما بالقياس الى الموجودات التى تشارك فى المادة .

وقد كان أرسطو يقول « إن الطبيعة بأسرها متعلقة بالعقل دون أن تبلغ مرتبته » . وبعد أن أثبت وجود الفكر فى ذاته ، والعقل الكامل ، سماه الإله .

فاذا كان العقل قد ابتعد عن الديانة المتوارثة ، والأساطير الشعبية ، فانه لم يفعل ذلك إلا ليؤسس دينا أدنى الى الحق يقوم على العلم بالطبيعة نفسها .

ومع ذلك فليس العقل وهو الاله ، شيئا مجرداً ، بل هو سلطان الطبيعة ، وهو الملك الذى يحكم جميع الأشياء ، وهو يختص حقا باسم زيوس . وفى ذلك يقول كليانتس الحكيم الرواقى مخاطبا زيوس : «جميع هذا الكون الذى يدور فى السماء يجرى بنفسه أنى تحركه . وإن يدك التى تقبض بها على الصواعق ، تخضع كل شىء — كبيرا كان أم صغيرا — للعقل العام . ولا يتم شىء بدونك فى أى مكان ، إلا ما يفعله الأشرار فى طيشهم . . . أيها الاله الذى تأمر الرعد من خلف السحاب ، أنقذ الناس من جهلهم الفاضح ، وبدد الغيوم التى تغشى نفوسهم ، وهيىء لهم قسطا من العقل الذى تحكم به كل شىء بالعدل ، لنكرمك كما كرمتنا ، ولنمجد آياتك آناء الليل وأطراف النهار بما فى طوق البشر ، لأن أعظم النعم هى أن يسبح الناس والآلهة تسبيحا أزليا بفضل القانون العام » .

هذا هو الدين الفلسفى . ومع ذلك فلم يكن ذلك الدين خصما لا يمكن أن يتفق مع دين العامة . فقد أله الشعب النجوم ، ولكن النجوم بما فيها من حركات كاملة النظام مظاهر مباشرة للقانون أى العقل والعقل هو الله . وإذا كان الشعب يعبد المشترى (جوبيتر) لأنه ملك الآلهة والناس ، فان هذه العقيدة تتضمن الشعور بالعلاقة التى تربط بين جميع أجزاء العالم فتجعل منه جسما واحداً يخضع لنفس واحدة .

وليس العقل ، وهو الإله الحقيقى ، غريبا عن الانسان ، بل يشارك فيه . وهكذا تصبح الأديان فى رأيهم إنسانية وجديرة بالاحترام . والفلسفة عندهم هى التى تختص بكشف العلاقة الخفية بين العقائد الموروثة والعقل العام ، وعليها أن تستبقى من هذه العقائد بعض ما تنطوى عليه من روح الحق . وهكذا وفقت الفلسفة اليونانية شيئا فشيئا بينها وبين الدين .

الدكتور
أحمد فؤاد الاهوانى

لغـويات

١١ — بدل فاقد :

ترد هـذه العبارة فى اصطلاح أهل الديوان ؛ فيقول رجال البريد إذا فقدت السفتجةُ (١) أو صكُّ الحوالة البريدية لصاحب الحـق : استخرج بدل فاقد . وفى محافظة القاهرة معرض الأشياء الفاقدة ، وترى فى صحيفة المصور الصادرة فى يوم الجمعة ١٩٤٥/٥/١١ : «حرَص القانون على أن يشجع من يعثر (٢) بالأشياء الفاقدة ، على تقديمها إلى الجهات المختصة ، فجعل لهم جائزة معلومة ، تقـدر بعشر قيمة الشىء الضائع » . وترى أن فاقدا فى الاستعمال السابق وضع موضع مفقود ، فالجارى على الجادة أن يقال : بدل مفقود ، والأشياء المفقودة . وقد جاءت ألفاظ على فاعل فى معنى مفعول كدافق فى قوله تعالى : «خلق من ماء دافق» ، أى مدفوق وكما قيل فى قوله تعالى : «فهو فى عيشة راضية» ، أى مرضية . وقد جاء من ذلك أسماء أصلها أوصاف ، كالساحل لشاطىء البحر ، فهو مسحول أى مقشور لأن الماء قشره ، وقالوا للجبل الذى لا نبت فيه حالق ، وإنما هو محلوق من النبات . ويخرِّج المهرة من النحويين مثل هذا على النسب : فدافق ذو دفق لوقوع الدفق عليه ، وساحل ذو سَحْل لوقوعه عليه ، وهكذا ، ويأبون على الأوصاف هـذا الاختلاط الذى يعسر الفهم ويجافى سجاحة اللغة . وقد جعلوا من ذلك قوله تعالى : «لو كان عرضا قريبا وسفرا قاصدا » فقاصداً ذا قصد أى توسط بين القرب والبعد . (٣) وأيا ما كان الأمر فمثل هـذا الضرب مما يوقف فيه عند السماع ، وليس مركبا ممهدا لمن شاء . فصحة فاقد متوقفة على أن يرد هــذا عن العرب . وقد وقفت على بيت لبشر بن أبى خازم الأسدى ـ وهو شاعر جاهلى قديم ، له ترجمة فى خزانة الأدب ج٢ص٢٦٢ ـ وهو هذا :

ذكرت بها سلمى ، فبت كأنما ذكرت حبيبا فاقدا تحت مَرمس

المرمس موضع القبر . فترى أن فاقدا بمعنى مفقود أو ذى فقد . وقد أورد هـذا البيت

---

(١) بضم السين وسكون الفاء وفتح التاء والجيم ، وفى بعض عبارات اللغويين فتح السين والتاء . وقد فسرها صاحب القاموس بما يوافق حوالة البريد فى هذه الأيام . ويذكرها الفقهاء فى مبحث القرض لما أن هذا الضرب من المعاملة من القرض الذى جر منفعة ، وهو غير جائز . وإذ كان هذا أمراً عاما اليوم لايتحرج منه تق ولا ورع فمن الخير أن يقتل هذا الأمر عالم به ، ويشفى من جهل حكمه . وإنى أسوق إليك نصين للفقهاء فى تفسيرها : قال ابن بطال فى شرح غريب المهذب للشيرازى ج ١ ص ٣٠٢ : « سفتجة : كلمة فارسية ، وهى رقعة يكتبها المقرض إلى من يقبض عنه عوض القرض ، فى المكان الذى اشترطه . وسماع أهل تهامة سفتجة بالضم . وذكر=

صاحب المخصص فى ج ١٥ ص ٧٠ فى « باب فاعل بمعنى مفعول » وترى بعد هـذا البيان أن العبارة « بدل فاقد » عبارة صحيحة لا بأس باحتذائها .

* * *

١٢ — لا أعلم إذا كان أخى يَقدَم غدا . لا أعرف إن كان على يبلغ أمله :

يشيع مثل هذا فى كلام الناس . والمعروف فى العربية أن يؤتى بهل الاستفهامية ، أو غيرها من أدوات الاستفهام ، فيقال : لا أعلم هل يقدم أخى غدا ، ولا أعرف هل يبلغ علىٌّ أمله ، وهـكذا . وترى فى جريدة الأهرام فى بعض مراتها : « لا أعرف إن كان له نظير فى دولة أخرى » . وفى أخبار اليوم الصادرة فى يوم ١٢ / ٥ / ١٩٤٥ : « وقد خرجت من عنده ، وأنا أسائل نفسى إذا كان ممكنا أن نحاول إيجاد تعاون بين ميثاق الوحدة العربية ، وميثاق أسعد أباد » وترى أن العربية أن يقال : أسائل نفسى هل كان ممكنا . الخ ، كما قال الشاعر :

ألا أيهـا النوام ويحكمُ هبوا أسائلـكم : هل يقتل الرجلَ الحبُّ

وتسمع من الخاصة من يقول : سأرى إن كان فلان يزورنى . وكل هـذا مما يأباه النحو ولا يستسيغه . وهـو يوافق الاستعمال فى لغات الفرنجـة ؛ ففى الفرنسية Je ne sais si mon frère me visitira لا أعلم إذا كان أخى يزورنى .

ولـكن ورد فى المأثور عن العرب ما يغرى الباحث باستساغة هذا الأسلوب ، وكان مصدر جدل واختلاف عند علماء العربية :

فقد جاء فى الحديث عن عائشة رضى الله عنها قالت : « قال لى رسول الله صلى الله عليه وسلم : إنى لأعلم إذا كنت عنى راضية ، وإذا كنت على غضبى . قالت : فقلت : من أين تعرف ذلك ؟ فقال : أما إذا كنت عنى راضية فإنك تقـولين : لا ورب محمد ، وإذا كنت غضبى قلت : لا ورب إبراهيم . قالت : قلت : أجـلْ يا رسول الله ! ما أهجر إلا اسمك (١) » . ويرى ابن

= الطرزى فى شرح مقامات الحريرى : السفتجة بضم السين وفتح التاء كلمة معربة . وأصلها بالفارسية سفته . ومثالها أن يـكون لرجل مال مثلا ، وهو يريد أن يذهب به إلى بلد وهو يخاف عليه قطاع الطريق فيدفعه الى بياع مثلا أو رجل له بذلك البلد دين على آخر ويقول : اكتب خطا على ذلك الرجل بمالك عليه لأخذه منه » . وقال النووى فى شرح ألفاظ التنبيه : « السفتجة بفتح السين والتاء . وفائدته السلامة من خطر الطريق ومؤنة الحمل » . من التنبيه ص ٦٢ .

٢ — (من الصفحة الأولى) أى اطلع عليها . والمعروف فى هذا المعنى أن يقال : عثر عليه . وفى الكتاب العزيز : فان عثر على أنهما استحقا إثما . وأما عثر بالشىء فهو أن يصادفه وهو لا يشعر ، فيكبو به ويزل .

(٣) (من الصفحة الأولى أيضا) مما جاء من صيغة فاعل بمعنى مفعول قولهم : سر كاتم أى مكتوم ، أورده الميدانى فى أمثاله ، فى « ما فى الدار صافر » . وصافر هذا أيضا من هذا القبيل ، فقد قال الأصمعى وأبو عبيد : معناه ما فى الدار أحد يصفر به ، ومن ذلك أيضا أمر عارف ، كما فى الفاخر ص ١٩ ، ومنه مركب شاحن أى مشحون .

(١) من البخارى فى كتاب النكاح : باب غيرة النساء ووجدهن .

مالك — وهو فى النحو الفحل لا يقـدع أنفه ، ولا يدفع قوله — أن إذا بمعنى وقت وحين وقعت موقع المفعول به ، والمعنى فى الحـديث : إنى لأعلم وقت كونك راضية عنى ، ووقت كونك غضبى على . ولا يرى غيره هذا التخريج ؛ إذ كان فيه إخراج لأذا عن استعمالها المألوف فى الظرفية . ويجعل هؤلاء مفعول أعلم فى الحديث محذوفا هو العامل فى إذا ، والتقدير شأنك أو أمرك (١) . ويقول القسطلانى بعد إيراد الحديث : هذا مما ادعى ابن مالك فيه أن إذا خرجت عن الظرفية ، ووقعت مفعولا . والجمهور على أن إذا لا تخرج عن الظرفية ، فهى فى الحديث ظرف لمحذوف هو مفعول أعلم ، وتقديره شأنك ونحوه » .

ومما أثر من الأساليب التى هى موضوع الحديث ماينسب (٢) إلى الإمام على رضى الله عنه :

عيناك قـد دلتا عينىّ منك على   أشياء قد كنت طول الدهر تخفيها
والعين تعلم من عينى محدثها   إن كان من حزبها أو من أعاديها

على أن نسبة مثل هذا إلى على رضى الله عنه فى موضع الريبة والشك ؛ فقد قال(٣) المازنى : لم يصح أن أمير المؤمنين عليا رضى الله عنه تكلم بشىء من الشعر غير هذين البيتين :

تلـكم قريش ، تمنانى لتقتلنى !   فلا ـ وربك ـ مابروا ، ولا ظفروا
فان هلـكت فرهن ذمتى لهمُ   بذات ودقين لا يعفو لها أثر

وصوّب الزمخشرى ما قال المازنى . ولـكنه مع ذلك شعر قديم يصح الأخذ به والنظر فيه . ومن البين أنه لا يأتى فيه تأويل ابن مالك ، إذ كانت إن لاسبيل إلى أن تخرج عن الحرفية . فليس من سبيل إلا أن يقدر المفعول محذوفا ، أى حاله ؛ وقوله إن كان من حزبها أو من أعاديها تقييد لهذا المفعول ، والغرض منه التعميم ، أى تعلم حاله من عداوة وصداقة ، وكان يسعه أن يقول لو وسعه الشعر : كان من حزبها أو من أعاديها ، وتكون الجملة حالية ، على حد قول الشاعر :

كن للخليل نصيرا ، جار أو عدلا   ولا تشح عليه ، جاد أو بخـلا

وبعد ، فهذا تخريج ضعيف ، وكأن الأصل فى البيت : أكان من حزبها أم من أعاديها ، فغير إلى ماترى .

والناظر فى هذا البحث يذكر قوله تعالى فى سورة العاديات : « أفلا يعلم إذا بعثر ما فى القبور ، وحصل مافى الصدور ، إن ربهم بهم يومئذ لخبير » . فقد يتبادر الى الذهن أن إذا مفعول يعلم ، وقد قيل به على حد رأى ابن مالك ، فإذا مفعول به ؛ وقد قيل إن إذا مفعول فيه ليعلم ، ورد هذا بأن العلم ثابت وقت التـكلم ، وليس مؤقتا بالبعث وما بعده ؛ وأجيب بأن المراد

(١) من المغنى ، فى مبحث إذا . (٢) شرح لامية العجم للصفدى ج ٢ ص ٢٦١ (٣) قاموس فى ودق .

بالعلم لازمه ، وهو المجازاة . وقيل إن جملة إن ربهم بهم يومئذ لخبير هي مفعول يعلم على سبيل التعليق لمكان لام الابتداء (١) وعلى هذا فالظرف وهو إذا بعثر متعلق بخبير ، وبحث فيه بأن ما بعد إن لا يعمل فيما قبلها ، لما أن لها الصدر ، فأجيب بأن العامل مفهوم من المقام وهو يجازى مثلا . وترى من هذا تكلفا وحرجا في التخريج للآية على غير ما يرى ابن مالك ، فيبدو أنه الأرجح ، والمعنى عليه أنه يعلم وقت البعث ، والمراد أنه يعلم ما فيه . وإذ انتهينا إلى هذا فلا بأس بتصحيح الأساليب السابقة التي فيها إذا ، على أن إذا مفعول به معناها الوقت ، والمعنى إذا قلت : لا أعلم إذا كان على يزورني نفى العلم لوقت الزيارة ، والمراد نفى ما يقع في الوقت وهو الزيارة ؛ ومثل هذا كثير في الكلام . على أن الخير في اتباع الجادة وما لا يحوج إلى هذا العناء والعنت والتأويل ؟

محمد على النجار
المدرس بكلية اللغة العربية

هل تسأم الحياة

عاش لبيد بن ربيعة صاحب المعلقة ثلاثين ومائة سنة . وقد أدرك الاسلام وأسلم . فلما بلغت سنه سبعين سنة قال :

كأني وقد جاوزت سبعين حجة ... خلعت بها عن منكبي ردائيا

فلما بلغ التسعين قال :

ولقد سئمت من الحياة وطولها ... وسؤال هذا الناس كيف لبيد

ولما بلغ ثلاثين ومائة وحضرته الوفاة قال :

تمنى ابنتاى أن يعيش أبوهما ... وهل أنا إلا من ربيعة أو مضر
فقوما فقولا بالذى تعلمانه ... ولا تخمشا وجها ولا تحلقا شعر
وقولا هو المرء الذى لا صديقه ... أضاع ولا خان الخليل ولا غدر
الى سنة ثم السلام عليكما ... ومن يبك حولا كاملا فقد اعتذر

---

(١) ويؤيد هذا التوجيه قراءة أبي السمال قعنب العدوى البصرى (توفى في نحو الستين والمائة وأخذ عنه القراءة أبو زيد الأنصارى) أن ربهم بهم يومئذ خبير ، باسقاط اللام . وقد كان يقرأ بهذه القراءة الحجاج . وقد ذكرت بهذا أنه مر بى في بعض التصانيف أن الحجاج وهو يقرأ هذه الآية يوما سبق لسانه ففتح أن ، فلما جاء الى الخبر أحس بما طبع عليه من السليقة العربية أن اللام لا مكان لها مع فتح أن فأسقطها عمد عين . ويستدلون بهذا على تمكن عرقه في الفصاحة وجراءته على القرآن أن كان لا يتقيد بالمأثور فيه . وأبو السمال وإن كانت قراءته شاذة لا يعدو فيها أن يختار من القراءة ، الثابتة فقراءته بها تنفى ما نسب الى الحجاج ، وتقوى الظن عندنا أن الحجاج قرأ بالمسموع . والمفسرون هنا يجعلون هذه القراءة قراءة الحجاج وأبى السمال ، فتراهم اعترفوا بها قراءة ، ومن أساس القراءة عندهم أن تكون متلقاة بسند

الحقوق

الحقوق فى تفاعلها وتعارضها وأطوارها وضرورة التوازن فيها

من الناحية العملية للقانون والعمران والأخلاق

مؤلف هذا الكتاب قطب من أقطاب القانون ، وعلم من أعلامه المبرزين ، هو الدكتور الكبير عبد السلام ذهنى بك نصير الشريعة الاسلامية ، واللغة العربية

الدكتور ذهنى بك لم ينل ما ناله من شهرة مستفيضة ، وصيت بعيد ، اتفاقا أو من طريق الاعلان عن نفسه ، ولكن بأعمال علمية مركزة ، وبحوث تشريعية دقيقة أفادت علم الحقوق المصرى فوائد لا يستطاع تقديرها . فقد ألف خمسة عشر كتابا قانونيا فى مواضيع هامة ، بعضها وقع فى مجلدين ، منها اثنان باللغة الفرنسية ، وعمل سبعة وثلاثين بحثا أحدها باللغة المذكورة أيضا ، ووضع ثلاث مذكرات للطلبة ، فبلغ عدد صحف كل ذلك أكثر من ثمانية آلاف صفحة ، كلها من عيون الموضوعات ، ووجوه المسائل . وقد جمع مؤلفنا الكبير بين غزارة المادة فى هذه المؤلفات وبين البراعة الفائقة فى البيان ، حتى إنك لتقرأ ما يكتبه فى أدق المسائل التشريعية وأعصاها على الفهم ، فيخيل اليك أنك تقرأ كتابا أدبيا ، مع أن المسائل التى تجمعها هذه الكتب مركزة الألفاظ ، محررة المؤديات ، مقدرة الحدود ، فان خاصة العرض البديع الذى أوتيها مستشارنا النابغة تلقى على هذه المسائل الغامضة ضوءاً من البيان يجعلها قريبة المنال ، دانية الجنى من الأفهام .

نذكر هذا فى مناسبة ظهور مؤلف له جديد ، وقد ذكرنا اسمه فى مقدمة هذا البحث ، ونريد أن نضيف ما ذكره فى التعريف عنه بقلمه على غلافه ، قال أكثر الله من أمثاله :

« هو بحث يجرى بالتحليل والدرس فى نظرية التوازن فى الحقوق والاعتساف فيها غابرا وحاضرا ، وما لذلك من شتى المسائل القضائية العملية فى مناحى القانون من مدنى وتجارى ومرافعات وعقوبات والقانون العام . وبه تحليل للحق فى عنصره الخلقى وباعتبار الحق غاية اجتماعية ، له رسالة يؤديها فى الحياة . وفيه صور قضائية عدة للملكية وغيرها ، ولنظرية الالتزامات ، وتعسف الدائنين بمدينيهم ، والمدينين بدائنيهم ، وللاحوال الشخصية فى الزواج والطلاق ، وتغيير الدين والمذهب والمعاشرة اللازوجية ، وما لذلك كله من الآثار المدنية الصرفة . وينتهى البحث فى الدعوى فى كيانها ومرماها العمرانى على اعتبارها فى مظاهرها المختلفة حقا يخضع للعنصر الخلقى فى غير التواء وغدر . ويبدأ الكتاب بكلمة تاريخية تعالج

من رغبة الاتجاه الحاضر فى وضع تشريع جـديد للقانون المدنى والتجارى وما لتلك الرغبة من خطر وخطورة فى ضوء التاريخ وأغلاطه ، وفى ضوء الحرص على الـكيان القومى المصرى العربى الدولى » .

وزاد مشترعنا الكبير موضوع كتابه بيانا فكتب فى صفحته الأولى تحت العنوانات الآتية : الحقوق ورسالاتها الاجتماعية . عبث بعض الحقوق ببعضها الآخر والاعتساف فيها . الحقوق وشرط الرفق فيها ، وعيب العنف بها . الضرر بنوعيه : النعمدى وغير التعمدى . والجزاء المانع بنوعيه : المباشر وغير المباشر . والجزاء الجبرى بنوعيه : العينى والتعويضى .

« الحقوق وضرورة التوازن فيها والتطور العمرانى . الحقوق فى تصارعها وتعـارضها من الناحيتين الفردية والجماعية الخاصة والعامة . فى وسائل حمايتها من طريق منع الضرر منعا مباشرا وغير مباشر ، وجبر الضرر بالتعويض العينى والتعويض المـالى . الأنواع الثلاثة للاعمال القانونية الضارة : العدائية البحتة ، والصحيحة فى أصلها ولـكنها قابلة للبطلان . والأعمال التى تجاوزت الحدود المألوفة فى الضرر بالغير . فى قاعدة المخاطر والمسئولية الشيئية ، فى ضرورة الأخذ فى الحقوق بشرط الرفق وعدم اللجوء الى العنف فيها . بيان ذلك كله فى ضوء القانون والعمران والأخلاق ، وفى ضوء التطورات الزمانية المختلفة والمثل العليا والقانون فى عصريه القديم والحديث » .

هذا بيان تفصيلى لمشتملات الـكتاب ، ويرى القارىء له أن مؤلفنا الجليل قد عرض جميع وجهات النظر القديمة والعصرية فيما يختص بالتقنين والتشريع ، وهو عمل عظيم لا يوجد مجموعا بين دفتى كتاب غير الذى نحن بسبيله اليوم ، وهى وجهات نظر لا بد من إلمام حماة الشريعة الاسلامية بها ، والنظر فيها تحت ضوئها ، ليستطيعوا وهم يطالبون باحلالها محل القانون أن يقيموا الدليل على أنها سبقت جميع الشرائع فى هذه المناحى ، وأنها وضعت فيها من الأصول ما يكفل توفيتها بها فى كل زمان ومـكان ، لا سيما وهم يعلمون أنهم لن يستطيعوا أن يزيلوا العقبات التى تعترض مشروعهم العظيم إلا باثبات أن مرمى الشريعة الاسلامية هو الوصـول الى المثل الأعلى للعدالة مع مراعاة وجهات النظر العالمية فى جميع الشؤن . ونحن إذا لم نتسلح بمثل هذه الأسلحة الفنية التى ألفتها وتشبعت بها الأفـكار الحديثة فيصعب جدا تحقق المطلب العزيز الذى ننشده اليوم .

وهناك أمر آخر جدير بالعناية وهو أن الالمـام بجميع وجهات النظر التشريعية فى العصور القديمة والحديثة يكشف اللثام عن كثير من المعجزات التشريعية التى سبق الاسلام بها جميع الشرائع ، ويمكننا من صوغ كتبنا الفقهية فى قوالب سائغة للاساليب العصرية .

نكتفى بهذا اليوم وسنبدأ من العدد القادم فى نشر كلمة مستشارنا الجليل فى صدر كتابه الفريد ، وهى تقع فى نحو أربعين صفحة ، وفيها موجز جليل الشان لفلسفة التشريع نرجو أن يكون فى نشرها فائدة جليلة للباحثين .



الحكمة الاسلامية ماثلة فى صورة مذهب

قلنا فيما تقدم إن امتناع المسلمين عن الاشتغال بالفلسفة اليونانية لم يكن صادرا عن جمود دينى ، بدليل أنهم اشتغلوا بالعلوم الطبيعية الثابتة واقتبسوها أنى وجدوها عند الأمم التى احتكوا بها ، حتى أصبحوا فى قرنين حملة أعلامها فى العالم أجمع ؛ ولكنهم أبوا الاشتغال بالفلسفات المختلفة ، لأنه كانت لديهم فلسفة أرقى منها كانت ماثلة فى (الحكمة) التى نوه بها كتابهم فى آيات كثيرة ، فقال تعالى : « يؤتى الحكمة من يشاء ، ومن يؤتَ الحكمة فقد أوتى خيرا كثيرا ، وما يذكر إلا أولو الألباب » ، وقال تعالى « واذكروا نعمة الله عليكم وما أنزل عليكم من الكتاب والحكمة » .

والآن وقد فرغنا من عرض أصول أشهر الفلاسفة اليونانيين ، ووقفنا القراء على أرفع ما لديهم منها ، رأينا أن نأتى بأصول الحكمة القرآنية ماثلة فى صورة مذهب ، لتسهل مقارنتها بسواها ، ليتبين القارئ بدليل محسوس سموها المطلق على كل ما عداها ، وعلى أنها هى الفلسفة التى كتب لها الخلود ، بعد دثور جميع المذاهب البشرية .

أصل الوجود فى الحكمة الاسلامية :

رأى قراؤنا أن أصل الوجود فى فلسفة أفلاطون إله أزلى ، يساويه فى الوجود الأزلى مادة مشوشة ، ومُثُل للكائنات أزلية أيضا ، فخلق الإله الخلق على صورة تلك المثل ، فنشأت كل الموجودات الأرضية والسماوية على ما هى عليه فى العالم المادى .

وقد وافقه تلميذه أرسطو على ذلك وخالفه فى المثل ، فأبدلها بالصورة ، وهو خلاف لفظى محاط بمبررات خيالية لا قيمة لها .

أما ما قررته الحكمة الاسلامية ، فهو أن أصل الوجود إله متصف بجميع الكمالات على وجه الاطلاق ، لا يساويه فى أزليته شىء ، فأراد أن يكون الوجود ، فكان على مقتضى علمه وتدبيره . ولما كان العقل البشرى ، وخاصة قبل دور النضج العلمى ، يحاول أن يدرك ماهية ذلك الإله ، وقد ابتنى على هذه الشهوة العقلية حصول اختلاف كبير بين الأمم قديما وحديثا ، وقعوا بسببه فى التشبيه والتجسيد ، احتاطت الحكمة الاسلامية لذلك فقررت أن العقل

البشري لا يستطيع أن يدرك كنه الخالق مهما بلغ من النضج ، وحصّل من المعرفة ، فقال تعالى : « يعلم ما بين أيديهم وما خلفهم ولا يحيطون به علما » ، وقال النبي صلى الله عليه وسلم : « إن الله احتجب عن العقول كما احتجب عن الأبصار ، وإن الملأ الأعلى ليطلبونه كما تطلبونه أنتم » ، أى إن الكائنات العلوية المجردة عن المادة ، لتطلب معرفته كما تطلبونها أنتم ، فهم وأنتم سواء فى الجهل بكنهه .

فالمتأمل فى هذا الأصل الأولى للفلسفة ، والأصل الأولى للحكمة الاسلامية ، يجد الفرق شاسعا بينهما ، فالأولى جعلت معتمدها العقل الحواسى المحدود ، فقررت ما قررته فى دائرته ، والثانية وجدت أن هذه الحدود لا تتسع لشمول ما ليس فى مقدورها إدراكه ، فردعت العقل عن الحوم حول هذه المدارك فى غير تعطيل ، فكانت أحكم وأجدر بالخلود منها . وهذا بدهى لا يحتاج الى دليل .

رأى أفلاطون وأرسطو أن تعليل الوجود دون افتراض وجود خالق مما لا يقبله العقل ، فقررا وجوده ، ولكنهما نظرا فى الوجود فوجدا فيه مادة مؤلفة من عناصر كثيفة ، وهذه العناصر مهما لطفت ولتكن غازية ، مؤلفة من ذرات صلبة ، فعز عليهما بمقتضى العقل الحواسى أن يحكما بانها نشأت من الخالق اللطيف المنزه عن المادية ؛ فلما ضاقت حيلتهما زعما بأن المادة لابد أن تكون أزلية مثل الخالق . ثم لما أحرجهما أن الكائنات ذات أشكال متعددة ، وأنه مما لا يعقل أن الخالق شكلها بيده وهو منزه عن الجسمية ، وجد أفلاطون مخرجا من ذلك باختراع المُثُل ، جمع مثال ، وجاراه تلميذه أرسطو فابدل لفظ المثل بكلمة الصورة . فيرى القارئ من كل هذا أن طابع العقل الحواسى ظاهر فى جميع هذه الأقوال . وغاب عنهما أن العقل الذى شايعاه الى هذا الحد لا يسيغ وجود مادة مشوشة بلا موجد .

فان قلت ألم يقررا وجود خالق بدون موجد ، فكيف يعز عليهما افتراض وجود مادة بدون موجد كذلك ؟

قلنا يوجد فرق كبير بين الأمرين ، فان الوجود فى تناسق أجزائه ، وتكافل كائناته ، وما يشاهد فيها من الابداع والاحكام ، يضطر العقل الى القول بضرورة وجود حكمة عالية دبرت هذا التدبير المحكم ، ولكن العقل لا يجد مسوغا لافتراض وجود مادة مشوشة بدون موجد أوجدها من العدم ، ولا وجود قوالب أو صور أزلية لكائناتها .

ولو كان أفلاطون وأرسطو موجودين فى هذا العصر ، ورأيا بالتجربة أن المادة مهما كانت صلبة تنحل الى قوة ، لما اضطرا لافتراض وجودها مساوية للخالق فى الأزلية ، ولقالا بوجود الخالق وحده ، ولم يضطرا كذلك لافتراض وجود المُثُل والصور أزليا ، لانه ما دام قد ثبت أن المادة لا وجود لها إلا بسبب سرعة الحركة فى القوة ، فارادة الخالق تكفى فى تعليل حدوثها وتشكلها .

والذى نلاحظه ويلاحظه كل ناظر فى الفلسفة اليونانية وغيرها ، أنها تقرر المسائل الكونية الكبرى بلهجة التأكيد والجزم ، وتعتبر تخالفها وجوهَ نزاع شديد بينها وبين غيرها ، كأن واضعيها حضروا خلق العالم ، فهم يَصدُرون عن مشاهدات عيانية .

والحكمة الاسلامية تخالفهم فى ذلك ، وتقرر أن أمر بدء الخلقية فوق متناول العلم ، وتبكت الذين يتطفلون على هذا الأمر الجلل الذى إن كُتب له أن يُكشف فلا يكون ذلك إلا بعد أن يبلغ العلم حده الأقصى . قال تعالى : « ما أشهدتهم خلق السموات والأرض ، ولا خلق أنفسهم ، وما كنت متخذ المضلين عضدا » .

الروح الانسانية فى الحكمة الاسلامية :

قال أفلاطون : النفس الانسانية قوة كانت موجودة قبل أن تظهر فى العالم المحسوس ، وكانت متمتعة بالالمام بجميع المعارف ، ولكنها لما تتصل بالجسد تنسى جميع ماتعلمه ، ولا تحصل عليه إلا يسيرا يسيراً بالتعلم ، والاحتكاك بالأمور الحيوية ، وإعمال العقل والفكر . فالتعلم فى نظره هو التذكر ، والموت هو الرجوع الى الحالة التى كانت عليها الروح قبل دخولها فى الجسد ، وهى إما أن ترجع الى نعيم أو عذاب على حسب ما قدمت من عمل .

نقول : هذه نظرية لا يمكن التسليم بها إلا من طريق الايمان المجرد من الدليل العلمى . فكيف كانت الروح موجودة قبل أن يوجد جسدها ؟ وكيف كانت متحلية بجميع المعارف ؟ ولماذا تفقد هذه المعارف لما تحل بالجسد ؟ هل للجسد المؤلف من ذرات العالم السفلى قوة على طمس إشراقات العالم العلوى ؟

إن أفلاطون لما شارف مسألة الروح ، بدل أن يرجح وجودها ويقول عن أصلها وخصائصها لا أدرى ، ساق كل هذه الأقوال عنها بغير دليل .

أما أرسطو فقال :

الانسان ككل الموجودات مركب من مادة وصورة ، فالجسم هو المادة والنفس هى الصورة التى يتشكل بها الجسم ويحيا ، ولذلك لا تنفصل عن الجسم لأنها قوته الفعالة !

والنفوس فى نظره ثلاثة : نفس نباتية وهى مادة الحياة ، ونفس إحساسية ومن صفاتها الادراك والتخيل والتشهى والميول الغريزية ، وهى مشتركة بين الحيوان والانسان ، ونفس مفكرة عاقلة وهى خاصة بالانسان تصدر عنها أعماله العقلية ، وهذه النفس هى التى تخلد .

المادة والصورة عند أرسطو أزليان وأبديان ، وهو أمر غير معقول كما قدمنا ، وأشد منه بعدا عن العقل ، تقريره بأن الصورة هى نفس الانسان ، فلو مكث الانسان ألف سنة يعرض لهذه النظرية ، ويحاول أن يفهمها على وجه مرضٍ ، لما آل أمره الى شيء غير إضاعة وقته سدى . وقد أضاع قوم أوقاتهم فى مثل هذه الأمور شرحا وتلخيصا ودفاعا ، ومضوا

ومضت معهم هذه الفلسفة ! أفليس الذين امتنعوا بادىء ذى بدء عن الاشتغال بها قد وفقوا الى الصواب ؟

أما الحكمة الاسلامية فتقرر أن للانسان روحا من إبداعيات الخالق، هى مصدر حركاته الجسدية، وأعماله الحيوية، وأحكامه العقلية، وهى خالدة فى عالم وراء هذا العالم فى حالة تناسب ما عملته فى حياتها الدنيا .

ولما كان أمر الروح الانسانية قد شغل الناس كافة فى كل زمان ومكان، فقد سأل بعض المسلمين رسول الله عنها، وقيل سألوه بإيعاز من أهل الكتاب، فنزل قوله تعالى : « ويسألونك عن الروح قل الروح من أمر ربى، وما أوتيتم من العلم إلا قليلا » أى أنها من إبداعياته، ثم صرح لهم بأن حالتهم العلمية لا تسمح بأن يكاشفوا فى هذا الأمر الجلل بأكثر من هذا . فانظر كيف حفظت الحكمة الاسلامية للعلم حقه فى كشف هذه المساتير، وكان لم يبلغ بعد أوجه الأعلى فيتولى ذلك، وطالبت الآخذين بها بأن يطلبوه ليهديهم الى القول الفصل فى كل مايرجون معرفته من حقائق علوية وكونية، فقال تعالى : « وقل رب زدنى علما » وقال تعالى : « سنريهم آياتنا فى الآفاق وفى أنفسهم حتى يتبين لهم أنه الحق » .

فالحكمة الاسلامية بهذا النص الصريح أساسها العلم الثابت المحقق، لا الظن والفكر المجرد، كما هو شأن الفلسفة اليونانية وغيرها، وهذا طراز جديد من الحكمة لم يتطور الى شكل فلسفة إلا فى القرن التاسع عشر تحت اسم الفلسفة الوضعية Positivisme

نعم إن الحكمة الاسلامية أقرت العقائد الأساسية للديانات، وهى وجود الملائكة والنفس والوحى والنبوة والحياة الأخرى والثواب والعقاب، وفيها كما لا يخفى ما لا يستطاع أن يقام عليه دليل علمى من الطراز الذى تتطلبه الحكمة الاسلامية ؛ وعذرها فى ذلك أن هذه العقائد تشترك فيها الأديان كافة، وتدين لها من طريق الايمان الموروث، وأن دليلها العلمى موكول الى المستقبل حين تتمرد العقول على الأدلة الوجدانية، وتتطلب الحجج الحسية ؛ وحينذاك يتولى قيم الوجود إقناعها بما يفتحه عليها من الدلائل، كما حدث فى هذا العصر من ثبوت وجود الروح والوحى والحياة الآخرة بالادلة العلمية، مما ألممنا به فى مقالاتنا الكثيرة فى هذه المجلة تحت عنوان معترك الفلسفتين .

والذى ينظر فى هذا الأمر بانصاف يجد أن ماجرت عليه الحكمة الاسلامية هو أفضل مايمكن أن يكون . فما دام إجماع العالم كان منعقدا على صحة هذه العقائد الرئيسية، فيكون مما لا ضرورة له إثارة شكوك لا وجود لها إلا فى رءوس تكاد تكون معدودة . ومع ذلك فلم تهمل أمرها الحكمة الاسلامية، فآتتها بما هى أهل له من الأدلة العقلية .

فآتت الذين كانوا ينكرون وجود الخالق بأدلة عقلية، فقال تعالى : « أفى الله شك فاطر السموات والأرض ؟ »، وقال تعالى : « أم خلقوا من غير شىء أم هم الخالقون ؟ » .

وجاءت للذين كانوا ينكرون البعث بقوله تعالى : « وقالوا : أإذا كنا عظاما ورفاتا أإنا لمبعوثون خلقا جديدا ؟ قل كونوا حجارة أو حديدا ، أو خلقا مما يكبُر فى صدوركم ، فسيقولون من يعيدنا ؟ قل الذى فطركم أول مرة ، فسيُنغضون اليك رءوسهم (أى فسيحركونها تعجبا وسخرية) ، ويقولون متى هو ؟ قل عسى أن يكون قريبا » .

ووافت الذين كانوا ينكرون الوحى وقربته الى عقولهم بمثل انتزعته من عالم الحيوانات لا يمكن نكرانه ، وهو فى قوله تعالى : « وأوحى ربك الى النحل أن اتخذى من الجبال بيوتا ومن الشجر ومما يعرشون . ثم كلى من كل الثمرات فاسلكى سبل ربك ذُلُلا ، يخرج من بطونها شراب مختلف ألوانه فيه شفاء للناس ، إن فى ذلك لآية لقوم يتفكرون » . فاذا كان وحى الخالق الى الحيوانات ظاهراً محسوسا ، فوحيه الى النوع الانسانى أولى وخاصة قبل بلوغه سن الرشد .

وقد أقامت الحكمة نفسها حارسة على هذه العقائد حتى لا تتسرب من ناحيتها أية فوضى الى العقلية الحازمة للمسلمين ، فنهت عن كل تأويل لها تدعو اليه شهوة تأملية ، أو مغالاة دينية ، مما دعا الأمم فى عصور التاريخ الى الخروج بسببها الى باحات الخيالات ، والإغراق فيها باسم الدين . وكان السياج الفولاذى الذى وضعته الحكمة الإسلامية ضد هذه النزعة الضارة إكثارها من التنبيه بعدم إفساد تلك العقائد بالتأويلات ، ولا بصرفها الى أكثر مما تؤدى اليه من المعانى .

وقد نزلت آية بسبب التأويل فى قوله تعالى فى حق عيسى عليه السلام : « وروح منه » تُصور مذهب الحكمة الاسلامية أوضح تمثيل ، وهى قوله تعالى : « هو الذى أنزل عليك الكتاب منه آيات محكمات هن أم الكتاب ، وأخر متشابهات (أى محتملات لايتضح معناها) فأما الذين فى قلوبهم زيغ فيتبعون ما تشابه منه ابتغاء الفتنة وابتغاء تأويله ، وما يعلم تأويله إلا الله »

وقد اختص الاسلام بأصل لم تكلف به أمة من قبل ، باعتبار أنه دينُ آخر الزمان حيث تسود دولة العلم ، ويعلو سلطان الدليل ، وتتشبع النفوس بمبدأ استقلال الضمائر ، وهذا الأصل من الحكمة الاسلامية هو أن كل مسلم مكلف باقامة الدليل على ما يعتقده على قدر استطاعته ، وأن الايمان التقليدى غير مقبول .

بهذا الأصل أوجدت الحكمة الاسلامية فى قلوب أهلها مناعة ضد تسرب الدعايات اليها ، لأنه بينما يعتمد أصحاب تلك الدعايات على عاطفة الايمان فى المدعوين ، يتطلب المسلمون منهم الدليل ، وأين هو مما يدعون ؟

محمد فريد وجدى



تفسير سورة الماعون

بسم الله الرحمن الرحيم

« أرأيت الذى يكذب بالدين . فذلك الذى يدعّ اليتيم . ولا يحضّ على طعام المسكين . فويل للمصلين . الذين هم عن صلاتهم ساهون . الذين هم يراءون . ويمنعون الماعون » .

هى مكية ، وقد نزلت فى العاص بن وائل السهمى ، وقيل فى غيره . ومعنى الآية : هل عرفت الذى يكذب بيوم الجزاء والحساب ؟ فأن لم تعرفه « فذلك الذى يدع اليتيم » .

ولفظ أرأيت استفهام ، والمراد به المبالغة فى التعجب من حال هـذا المكذب بالدين . وهو خطاب للنبى صلى الله عليه وسلم . وقيل هو خطاب لكل أحد ، والمعنى : أرأيت يأيها الانسان أو يأيها العاقل هذا الذى يكذب بالدين بعد ظهور دلائله ؟ « فذلك الذى يدع اليتيم » أى يقهره ويدفعه عن حقه . والدع : الدفع بعنف وجفوة . والمعنى أنه يدفعه عن حقه وماله بالظلم . وقيل بترك المواساة له وإن لم تكن المواساة واجبة . وقيل يزجره ويضربه ويستخف به . وقرىء يدعو بالتخفيف أى يدعوه ليستخدمه قهرا .

« ولا يحض على طعام المسكين » : أى لا يطعمه ولا يأمر بأطعامه لانه يكذب بالجزاء ، وهذا غاية البخل لانه يبخل بماله وبمال غيره فلا يأمر غيره بالاطعام .

قوله تعالى : « فويل للمصلين » يعنى المنافقين ، ثم نعتهم فقال تعالى : « الذين هم عن صلاتهم ساهون » . روى البغوى بسنده عن سعد قال : سئل رسول الله صلى الله عليه وسلم عن الذين هم عن صلاتهم ساهون ، فقال : المراد بذلك إضاعة الوقت .

وقال ابن عباس : هم المنافقون يتركون الصلاة إذا غابوا عن الناس ويصلون فى العلانية إذا حضروا معهم لقوله تعالى « الذين هم يراءون » وقال تعالى فى وصف المنافقين « وإذا قاموا الى الصلاة قاموا كسالى يراءون الناس ولا يذكرون الله إلا قليلا »

وقيل ساه عنها لا يبالى صلى أم لم يصل .

وقيل لا يرجون لها ثوابا إن صلوا ، ولا يخافون عليها عقابا إن تركوا .

وقيل هم الذين إن صلوها صلوها رياء ، وإن فاتتهم لم يندموا عليها .

وقيل هم الذين لا يصلونها لوقتها ولا يتمون ركوعها ولا سجودها .

وقيل لما قال تعالى : « عن صلاتهم ساهون » بلفظة عن ، علم أنها فى المنافقين ، والمؤمن قد يسهو فى صلاته ، والفرق بين السهوين أن سهو المنافق ألا يتذكرها ويكون فارغا عنها ، والمؤمن إذا سها فى صلاته تداركه فى الحال وجبره بسجود السهو .

وقيل السهو عن الصلاة هو أن يبقى ناسيا لذكر الله فى جميع أجزاء الصلاة ، وهذا لا يصدر إلا من المنافق الذى يعتقد أنه لا فائدة فى الصلاة ، فأما المؤمن الذى يعتقد فائدة صلاته وأنها عليه واجبة ويرجو الثواب على فعلها ويخاف العقاب على تركها فقد يحصل له سهو فى الصلاة ، يعنى أنه يصير ساهيا فى بعض أجزاء الصلاة بسبب وارد عليه بوسوسة الشيطان أو بسبب حديث النفس ، وذلك لا يكاد يخلو منه أحد ، فثبت بهذا الفرق أن السهو عن الصلاة من صفات المنافق ، والسهو فى الصلاة من صفات المؤمن .

« الذين هم يراءون » يعنى يتركون الصلاة فى السر ويصلونها فى العلانية . والفرق بين المنافق والمرائى أن المنافق هو الذى يبطن الكفر ويظهر الإيمان ، والمرائى يظهر الأعمال مع زيادة الخشوع ليعتقد فيه من يراه أنه من أهل الدين والصلاح . أما من يظهر النوافل ليقتدى به ويأمن على نفسه من الرياء فلا بأس به .

« ويمنعون الماعون » روى عن على أنه قال هى الزكاة ، وهو قول ابن عمر والحسن وقتادة والضحاك . ووجه ذلك أن الله تعالى ذكرها بعد الصلاة فذمهم على ترك الصلاة ومنع الزكاة . وقال ابن مسعود : الماعون الفأس والدلو والقدر وأشباه ذلك ، وهى رواية عن ابن عباس . وقال مجاهد : الماعون العارية . وقال عكرمة الماعون أعلاه الزكاة المفروضة وأدناه عارية المتاع . وقال محمد بن كعب القرظى : الماعون المعروف كله الذى يتعاطاه الناس فيما بينهم . وقيل الماعون الماء والملح والنار ، ويلتحق بذلك البئر والتنور فى البيت ، فلا يمنع جيرانه من الانتفاع بهما . ومعنى الآية الزجر عن البخل بهذه الأشياء القليلة الحقيرة ، فأن البخل بها فى نهاية القبح .

قال العلماء : ويستحب أن يستكثر الرجل فى بيته ما يحتاج اليه الجيران فيعيرهم ويتفضل عليهم بهذه الأشياء ولا يقتصر على الواجب . والله أعلم ؟

يوسف الدجوى

عضو جماعة كبار العلماء



أخذ الله للظالمين

عن أبي موسى رضى الله عنه قال : قال رسول الله صلى الله عليه وسلم : « إن الله ليملى للظالم حتى إذا أخذه لم يُفلِتْه . قال : ثم قرأ « وكذلك أَخْذ ربك إذا أخذ القرى وهى ظالمة ، إن أخذه أليم شديد » . رواه الشيخان .

المفردات

الإملاء : الإمداد فى الزمن والامهال والتأخير ، مأخوذ من الملوة ، والملاوة — مثلثتين — وهى الطائفة الطويلة من الزمن . وأملى للبعير أرخى له الزمام ووسع له فى القيد ، ليتسع له المرعى . والملَوان : الليل والنهار .

والظلم : وضع الشىء فى غير موضعه . وفى المثل « من استرعى الذئب فقد ظلم » . وأصل الظلم ، الجور ومجاوزة الحد . وهو ثلاثة أقسام تأتى .

وأفلته من الورطة ، وفلّته : خلصه وأنقذه . وأفلت منها بنفسه ، وأفلتها : تخلص . يتعدى ويلزم .

المعنى

تمهيد :

لا نستطيع أن نفهم الحديث حق فهمه ، ولا أن نجلّيه كما ينبغى له ، إلا إذا أوضحنا المراد « بالظلم » وكشفنا الغطاء عنه . ذلك أننا لا نكاد نفهم من « الظلم » عند إطلاقه إلا أنه انتهاك حرمات الناس والتعدى على حقوقهم . وهو على هذا الوجه شائع معروف فى كتاب الله وسنة رسوله ، وفى لغة العامة والخاصة . حتى قال الأستاذ « الجزيرى » — رحمه الله — فى صدر كتابته على حديث « الظلم والشح (١) » : « كل الناس يعرفون معنى الظلم ، ويدركون معنى العدوان على الأنفس والأعراض والأموال والحقوق العامة والخاصة ، فاذا اعتدى أحد على غيره فى نفسه أو ماله أو عرضه ، أو سلبه حقا من حقوقه فقد ظلمه ، ومن يفعل ذلك فقد خسر خسرانا مبينا وكان عرضة للهلاك فى الدنيا والآخرة » . وهو — رحمه الله — منصف فى حمل الحديث على هذا المعنى ؛ لأنه لا يكاد يحتمل غيره ، وإن كان ذلك فى حقيقة الأمر نوعا من أنواع الظلم ، على ما نوضحه .

(١) انظره فى المجلد الحادى عشر من هذه المجلة ص ٣٩٤

ذلك بأننا نجد القرآن المبين ، وقد ذم الظلم وأهله مائة مرة ونيفا ، يطلق « الظلم » فى أغلب الأحيان على معنى عام ، هو مخالفة أمر الله وتعدى حدوده التى حد لعباده ، فيشمل كبائر الذنوب وصغائرها أيا كان نوعها ومناطها . ومن هنا نقل الراغب عن بعض الحكماء أن الظلم ثلاثة ؛ ظلم بين الانسان وبين الله تعالى ، وأعظمه الكفر والشرك والنفاق ؛ ولذلك قال : « إن الشرك لظلم عظيم » ؛ وظلم بينه وبين الناس وإياه قصد بقوله « وجزاء سيئة سيئة مثلها ، فمن عفا وأصلح فأجره على الله إنه لا يحب الظالمين » ؛ وظلم بينه وبين نفسه وإياه قصد بقوله : « فمنهم ظالم لنفسه » . وكل هذه الثلاثة فى الحقيقة ظلم للنفس ؛ فإن الانسان أول ماهم بالمعصية فقد ظلم نفسه وعدا عليها وعرضها لسخط الله عز وجل ، ولذلك قال الله تعالى فى غير موضع : « وما ظلمونا ولكن كانوا أنفسهم يظلمون » . ولا ريب أن من ظلم نفسه التى بين جنبيه كان لغيره ظلم ، وإن كان يجهل أو يتجاهل أنه ظالم لنفسه ؛ لأنه يتجلى له ظلمه فى صورة المنفعة ، وتتمثل له نفسه فى صورة الأخيار المصلحين . وهكذا شأن الظالمين المجرمين . ويؤيد هذا الذى نقله الراغب ما يؤثر عن على رضى الله عنه فى بعض خطبه « ألا وإن الظلم ثلاثة ؛ فظلم لا يغفر ، وظلم لا يترك ، وظلم مغفور لا يطلب . فأما الظلم الذى لا يغفر فالشرك بالله ، قال الله تعالى « إن الله لا يغفر أن يشرك به » وأما الظلم الذى يغفر فظلم العبد نفسه عند بعض الهنات (١) وأما الظلم الذى لا يترك فظلم العباد بعضهم بعضا . القصاص هناك شديد ، ليس هو جرحا بالمُدى ولا ضربا بالسياط ، ولكنه ما يستصغر ذلك معه .

المراد بالظلم فى الحديث :

وواضح بعد أقسام الظلم التى أوضحنا أن المراد به فى الحديث ما يشملها جميعا ؛ من الافساد فى الأرض والتعالى فيها ، وانتهاك حرمات الله وحرمات عباده ، ويتناول ذلك أول ما يتناول الاستهزاء بالرسل وما جاءوا به ، وذلك أقبح الظلم وأشنعه . وهو — ولا ريب — دركات متفاوتة بتفاوت الظالمين فى الشر والإفساد .

ويؤيد هذا المعنى العام الذى ذهبنا اليه ، استشهاده صلى الله عليه وسلم بالآية الكريمة فى وعيد الظالمين وتهديدهم ، بأن عاقبتهم هى عاقبة المكذبين لرسلهم ؛ من قوم نوح وعاد وثمود ، وقوم ابراهيم وقوم لوط وأصحاب مدين وقوم موسى ، ومن اليهم . وقد أملى لهم الله فلم يزدهم الاملاء إلا عتوا وفسادا ، وبالغت الرسل فى نصحهم فلم تزدهم النصيحة إلا بغيا وعنادا « فأخذهم الله بذنوبهم وما كان لهم من الله من واق » .

---

(١) الأمور الحقيرة ، وأراد بها الامام صغائر الذنوب .

إملاء الله للظالمين :

وإمــلاء الله للظالمين هو إرجاء عقوبتهم ، وإمهالهم الى أجل مسمى ، مع إمدادهم بالنعم وإمتاعهم بزهرة الدنيا وزينتها ، مكرا بهم وكيدا لهم ، ليزدادوا إثما وبغيا وطغيانا وكفرا . حق عليهم ذلك بما أفسدوا من فطرة الله وكفروا بأنعم الله ، واغتروا بحلمه تعالى ، وما علموا أن الله يستدرجهم من حيث لا يعلمون ، ثم يأخذهم بغتة وهم لا يشعرون .

ولعل من حكمته تعالى فى هذا الاملاء ، وله الحجة البالغة ، أن يُعذر الى الظالمين (١) ، لئلا تكون لهم عند الله حجة ، ولا تنفعهم لديه معـذرة . وعسى أن يكون فى بعضهم أثارة من خير ، فيتذكر ما قدمت يداه ، ويندم على ما فرط فى جنب الله « وهو الذى يقبل التوبة عن عباده ويعفو عن السيئات ويعلم ما تفعلون » .

هذا الى ما كتب الله للأرض من أجل تبلغ فيه عمارتها ، وتأخذ فيه زخرفها وزينتها ، « ولو يؤاخذ الله الناس بظلمهم ما ترك عليها من دابة ولـكن يؤخرهم الى أجل مسمى ، فاذا جاء أجلهم لا يستأخرون ساعة ، ولا يستقدمون »

جزاء الظـالمين :

ومن العدل الالهى ، وقد حرم الله الظـلم على نفسه ، ووكد تحريمه على عباده ، أن يجعل عقابه أليما ، وجزاءه وخيما . وقد قص سبحانه من أنباء الظالمين ، أفرادا وأمما ، ما فيه العبر الناجعة ، والعظات البالغة ، لمن كان له قلب أو ألقى السمع ؛ فصّل أخذه للظالمين فى مثين من آى الذكر ، وأجمله فى غير آية منه « وضرب الله مثلا قـرية كانت آمنة مطمئنة يأتيها رزقها رغدا من كل مكان فكـفرت بأنعم الله فأذاقها الله لباس الجوع والخوف بما كانوا يصنعون . ولقد جاءهم رسول منهم فكذبوه فأخذهم العذاب وهم ظالمون » « فـكلا أخذنا بذنبه ، فمنهم من أرسلنا عليه حاصبا ، ومنهم من أخذته الصيحة ، ومنهم من خسفنا به الارض ، ومنهم من أغرقنا ، وما كان الله ليظلمهم ولـكن كانوا أنفسهم يظلمون »

وليس أخذ الله للظالمين مقصورا على الاهلاك الحسى ، والتدمير المرئى ، بل إن من ضروب الأخذ ما هو أشد أثرا فى النفوس ، وأفعل فتكا فى الأمم ، ألا وهو فقـدان عزتها وذهاب قوميتها واستعباد الأمم لها حتى يهى بناؤها وتنفصم عروتها وتصبح مثلا فى الأذلين. ومن الأدلة على هذا ما نشاهده من أن الأمة القوية إذا غُلبت على أمرها فانها تؤثر الفناء على الاستعباد ، وتختار الهلاك فى سبيل عزتها على البقاء فى ربقة الذلة والهون . وما أحكم أبا الطيب إذ يقول :

---

(١) يزيل عذرهم فلا يبقى لهم موضعا للاعتذار . وفى حديث البخارى : « أعذر الله الى امرىء أخر أجله حتى بلغه ستين سنة » .

ذلّ من يغبط الذليل بعيش ... رُبّ عيش أخف منه الحِمام

ومن ضروب الأخذ، أن يبتلى الله ظالما بظالم، وينتقم من فاسق بفاسق، ثم ينتقم منهم جميعا؛ وها هى ذى بلاد البغى والفجور، لا تزال غارقة فى بحار من الدماء، هائمة فى وديان من البؤس والشقاء، بما اقترفوا من الشهوات، واجترحوا من فنون الموبقات؛ كما اعترف بذلك أساطينهم، وأهل الرأى فيهم «ولا يزال الذين كفروا تصيبهم بما صنعوا قارعة أو تحل قريبا من دارهم حتى يأتى وعد الله، إن الله لا يخلف الميعاد». وليقرأ فى قصص القرآن، وفى تاريخ الممالك والدول، وفى قضاء الله تعالى فى بنى إسرائيل وأشباههم — من شاء أن يتبين قوله تعالى «وكذلك نولّى بعض الظالمين بعضا بما كانوا يكسبون».

ومن أنواع العقوبة على الظلم، أن تفترق الأمة أحزابا وشيعا، فيتصدع جمعها، وتختلف كلمتها، وتتشعب أهواؤها، فيطمع العدو فيها، ويهون عليه أمرها. وهذا الذى أنزله الله بالأمة المحمدية لما ظلمت نفسها وحادت عن تعاليم نبيها. روى البخارى عن جابر رضى الله عنه قال: لما نزلت هذه الآية «قل هو القادر على أن يبعث عليكم عذابا من فوقكم» قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: أعوذ بوجهك! قال «أو من تحت أرجلكم» قال: أعوذ بوجهك! «أو يلبسكم شيعا ويذيق بعضكم بأس بعض» قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: هذا أهون أو هذا أيسر (١).

وقد جمعت هذه الأمة من المنكرات ما تفرق فى الأمم السابقة مما تستحق على بعضه عذاب الاستئصال، ولكن الله حماهم منه ببركة نبيهم صلى الله عليه وسلم، فهل لهم فى ذلك معتبر؟

ومن شؤم الظلم أن عقوبته تعم الظالمين وغيرهم، يؤيد ذلك قوله تعالى «واتقوا فتنة لا تصيبن الذين ظلموا منكم خاصة»، وكذلك ما رواه الشيخان عن زينب بنت جحش رضى الله عنها أنها سألت رسول الله صلى الله عليه وسلم: أنهلك وفينا الصالحون؟ قال نعم، إذا كثر الخبث!

أما بعد، فهذا بعض عقاب الله للظالمين، على ما مضت به سنته، وجرت به عادته. ولا ملجأ لهم من بطشه وأخذه، إلا أن يثوبوا الى رشدهم، ويكفوا عن ظلمهم، ويؤدوا حقوق الله وحقوق عباده، قبل أن يأتى يوم لا تجزى نفس عن نفس شيئا ولا يقبل منها عدل ولا تنفعها شفاعة. فان لم يفعلوا فليصبروا على عذاب الله فى الدنيا «ولعذاب الآخرة أشد وأبقى».

طه محمد الساكت

المدرس بالأزهر

---

(١) الشك من الراوى. وانظر شرح الحديث فى المجلد الثانى عشر ص ٢٧٣

المشكلة الفلسفية العظمى

التأليه العقلي

— ١٤ —

المظهر الفلسفي لفكرة الألوهية

ب — الإدراكات الوسطى والحديثة

متابعة البحث في براهين وجود الله :

٢ — البراهين الطبيعية

برهان العلة الغائية :

رأينا في الفصول السالفة من البراهين الطبيعية ما أسسه المفكرون على دعامة إمكان العالم ، واليوم نعالج من هذه البراهين ما يدعونه ببرهان العلة الغائية ، ومجمله أنه « يوجد في الطبيعة نظام وانسجام لا ينخرمان ولا يتخلفان ، وهذا لا يوجد إلا حيث تكون غاية محددة ، وكل رَمْي إلى غاية يستلزم بالضرورة عقلا ، وإذا فللطبيعة علة عاقلة » .

ويعتبر هذا البرهان من أقدم البراهين التي اهتدى إليها الفلاسفة وصاغوها في أساليب مختلفة تبعا لعقلياتهم وحظوظهم من الثقافة ، فأنا جزاجوراس قد اهتدى إليه واستغله في التدليل على وجود « النوس » أو القوة العاقلة التي تتولى تدبير العالم وتنظيم أفلاكه وتحديد دورات كواكبه ، وقد استحق — بسبب هذا البرهان من سقراط — اسم « الصاحي بين السكارى » . ولقد استخدمه أيضا هذا الحكيم الأخير أول الأمر ، ولكنه عندما نضجت فلسفته نظر فيه نظرة دقيقة فاحصة فألفاه برهانا طبيعيا شديد الصلة بالماديات من جهة ، وإلى وسائله ، التي تسود الكون ، محسة لا تدرك إلا بأدوات العوام وهي الحواس من جهة أخرى ، فرغب عنه إلى غيره أسمى منه وألصق بالعقل المحض فقال في ذلك ما ملخصه : إن أنا جزاجوراس قد اتخذ الحكمة الممثلة في نظام العالم وانسجامه برهانا على وجود الإله ، وقد سما بهذا قطعا على كل بيئته سموا جعله كأنه صاح وحده بين قوم سكارى لا يعقلون ، ولكن لو أنه — بدل تلك الحكمة الممثلة في الأنظمة الخارجية — كان قد اتخذ كبرهان على وجود الإله هذه الخيرية الممثلة في نفوسنا والتي يشعر كل منا بأنها تجذبه نحو خير أعلى مطلق ، لكان بذلك أقرب الى الفلسفة العقلية النقية المدركة بالقوة الناطقة وحدها منه الى النظر العامي المؤسس على الإحساس .

ولقد استعمل هذا البرهان أيضا الرواقيون ، ولو أنهم من أشياع مبدأ وحدة الوجود الذين كان منطقهم يقضى عليهم بألا يلجئوا الى هذه البراهين الانفصالية . وأشهر ما يبدو فيه هذا البرهان فى صياغة الرواقيين واضحا مفصلا هو كتاب « عن الطبيعة » تأليف شيشيرون .

ومما يلفت النظر ويسترعى الانتباه هنا أن المدرسيين فى العصور الوسطى لم يعتمدوا على هذا البرهان بل لم يعنوا به عناية تذكر على الرغم من أن وسائل استغلاله كانت ميسورة لهم فى مؤلفات أرسطو الذى عنى بالعلة الغائية أعظم عناية وإن لم يتخذ هذا البرهان فى تدليلاته . ويبدو أن السبب فى ذلك هو أن المدرسيين قد شعروا بأن الغاية هى عند أرسطو شوق طبيعى فى الكائنات ، وهذا يجعل الهوة بينه وبين مايرمون اليه من غاية المدبر المريد الحكيم واسعة عميقة بحيث تصرفهم عن استغلال هذا البرهان فى تدليلاتهم .

أما فى القرن السابع عشر فأبرز المفكرين الذين صاغوا هذا البرهان صياغة جديدة وحاولوا التوفيق بينه وبين عقيدتهم واجتذبوه نحو تعاليم دينهم واستخدموه فى برهنتهم هما الأسقفان « بوسويه » و « فينيلون » ولا سيما ثانيهما فى القسم الأول من كتابه «عن وجود الإله» .

وفى القرن الثامن عشر كان هذا البرهان منشأ ما عرف منذ ذلك العهد باسم الأدلة الالهية الطبيعية التى تبرهن على وجود الإله بأعاجيب الطبيعة ، وهذا المذهب هو الذى أطلق عليه اسم " Déisme naturaliste " أى مذهب الألوهية الطبيعية . وأشهر الداعين له إذ ذاك جان جاك روسو ، وبرناردين دى سان بيير .

آراء ونقد :

إن أهم ما بقى لهذا البرهان من مزايا الاعتبار هو أثره الأدبى فحسب ، لأنه دفع عددا غير يسير من الموهوبين فى عصره وفى العصور التالية له الى أن يوجدوا فى تصوير الطبيعة ووصفها بشكل سمو وجمال وانسجام ما شاءت لهم أخيلتهم أن يفعلوا ، فانتفع الأدب نثره وشعره بهذا البرهان وما نجم عنه من أفكار ، وما تأسس عليه من مذهب الافتتان بالطبيعة . أما مكانته الفلسفية فهى توشك ألا تكون شيئا ذا قيمة ، لأنها على جانب عظيم من الضعف والهوان ، فنحن نكاد نلقى الاجماع منعقدا بين الفلاسفة الأحرار والمفكرين المقيدين بالدين على نبذه والاستهانة به ، فأما الأولون فباسم العقل وقوانينه المنطقية ، وأما الآخرون فباسم العقيدة نفسها . وقد أردنا بديا أن نقتصر هنا على الاستئناس بآراء ثلاثة من عظماء أفذاذ الفكر فى العصور الحديثة : فيلسوفين ومتدين ، وهم : ديكارت ، واسبينوزا ، وباسكال ، فاذا فرغنا من سرد آرائهم بإيجاز ألحقنا بها نقد فيلسوف حديث آخر صوبه الى هذا البرهان . وهاك مجمل هذه الآراء :

(١) يقول ديكارت : « نحن سننبذ من فلسفتنا نبذا تاما البحث فى العلة الغائية ، لأنه لا ينبغى أن تصل فكرتنا فى رفع أنفسنا الى حد أن الإله قد أراد أن يجعلنا نساهم فى معرفة

أهدافه ومراميه (١) » . ومعنى هذا أننا — إذا وضعنا هذا الادراك لمنزلتنا الحقيقية نصب أعيننا — اقتنعنا بأن كل بحث من هذا النوع يكون من العبث بموضع ، وإذا كان ذلك كذلك فالبرهان المؤسس على البحث العابث باطل .

(٢) ويصرح اسبينوزا بأن الهروع الى العلة الغائية كبرهان هو بعينه اتخاذ الجهل حصنا للجوء إليه . ويبدو أنه يريد أن يرمى اللاجئين الى هذا البرهان باللجوء الى الخمول والرضى بالجهل التام والاحتماء وراء شيء خفيت علينا أسراره واستخلاص برهان منه ، فكان مجمل موقفهم على النحو التالى : إن فى الطبيعة غاية ، وإنه لايعمل حسب الغاية إلا عقل ، ففى الطبيعة عقل . ولا ريب أن هذا الاطمئنان السريع ، وذلك الاستنباط الخاطىء هما فى رأى اسبينوزا ركون الى الركود والتجاء الى الجهل .

(٣) ويقول باسكال عنه ما نصه : « إننى لمعجب بتلك الجرأة التى يتحدث بها أولئك الأشخاص عن الاله ، فهم عندما يوجهون خطابهم الى غير المؤمنين تعنى فصولهم الأولى بالتدليل على وجود إله عن طريق أفعال الطبيعة ... ولا ريب أن الكتب المقدسة التى تعرف الأشياء الصادرة عن الاله أكثر من غيرها لا تتحدث عنه على هذا النحو (٢) » . ومعنى هذا أن برهان العلة الغائية الذى هو فى متناول العقليات العامة أكثر من غيره ينتهى بالإله الى غير ما وصفته به الكتب المقدسة التى صرحت بأنه كنز مختف عن العقول كما هو مختف عن الأبصار .

أما « كانت » فلم يكتف فى هذا البرهان برأى موجز يقذفه به كهذه الآراء العاجلة السالفة ، وإنما حمل عليه كما حمل على غيره من الآراء الطبيعية والتجردية — فى كتابه نقد العقل الخالص — حملة قاسية بدأها بأنه جدير بالاحترام لقدم عهده ، ثم أعلن على أثر ذلك أنه لا يعترف له بأية قيمة عقلية ، لأنه يلاحظ عليه بديا أنه — مع التسليم بصحته — لا يؤدى إلا الى إثبات إله مهندس منظم لا خالق منشىء . ثانيا أنه ما دام أن تجاربنا محدودة فانها لا تستطيع أن تعطينا عن النظام ولا عن الغاية إلا فكرة محدودة مثلها ، لأن الشيء لا ينتج أعظم منه ، وبالتالى لا يمكن أن يستنبط من هذا النظام وتلك الغاية إلا وجود علة تحتفظ معهما بنسبتها فى المحدودية . ولا شك أن البون بين علة هذا شأنها وبين الاله اللامحدود الحكمة واللامحدود القدرة شاسع مترامى الأطراف . ولذلك ينبغى أن نعترف بأن هنا بين المحدودية واللامحدودية هوة هائلة إذا وقفنا عندها جامدين فلن يؤدى البرهان الى نتيجته المقصودة ، وإذا حاولنا اجتيازها قفزنا فجأة من الممكن الى الواجب ، وتلك تكون قفزة من البرهان الالهى الطبيعى الى برهان إمكان العالم الذى لم نقره أيضا وأبنا أنه أحد البراهين المجردة محجبا ؟

الدكتور محمد غلاب
أستاذ الفلسفة بالجامعة الأزهرية

(1) Descartes - Principes de la philosophie - chapitre I parag. 28
(2) Pascal - Pensées - fragment 242 - edition Brunschirg.

«ما تيسر» من الفلسفة

٦ — ابن سينا

نتحدث اليوم عن ابن سينا ومذهبه فى التوفيق بين الحكمة والشريعة ، وما بذل من مجهود فى هذا السبيل ، بعد أن سبق الكلام فى هذه الناحية عن الكندى والفارابى ومسكويه .

كان أبو على الحسين بن سينا موفقا حين ترك للتاريخ سيرة حياته ، التى رواها تلميذه أبو عبيد الجوزجانى ؛ هذه السيرة التى يظفر بها من يريد فى طبقات الأطباء لابن أبى أصيبعة وأخبار الحكماء للقفطى ، وتاريخ حكماء الاسلام لظهير الدين البيهقى ، وروضة الأفراح للشهرزورى ، وغير ذلك من المراجع التى حفظت تراجم حكماء الاسلام ومفكريه وعلمائه .

وليس الغرض الآن بحث حياة ابن سينا ، ولكن نرى أن نشير إلى انه بدت فيه مخايل النبوغ ودلائله وهو صغير ؛ حتى لقد بدأ بالتأليف وهو فى سن الواحدة والعشرين ، وتحقق بجميع علوم الفلسفة وما وعت كتب « الأوائل » . وهو فى شرخ الشباب . ومما هو جدير بالتسجيل والذكر ، ما ذكره هو عن نفسه وهو فى فورة الشباب وإبان الجد والتحصيل وطلب الحق ، قال : « وكلما كنت أتحير فى مسألة ، ولم أكن أظفر بالحد الأوسط فى قياس ، ترددت الى الجامع وصليت وابتهلت الى مبدع الكل ، حتى فتح لى المنغلق وتيسر المتعسر . وكنت أرجع بالليل الى دارى ، وأضع السراج بين يدى ، وأشتغل بالقراءة والكتابة . . . ومهما أخذنى أدنى نوم أحلم بتلك المسائل بأعيانها ، حتى إن كثيرا من المسائل اتضح لى وجوهها فى المنام . وكذلك حتى استحكم معى جميع العلوم ووقفت عليها بحسب الكمال الانسانى » (١)

إلا إن ابن سينا لم يكفه هذا الفوق العلمى والمجد الفلسفى ، وما وصل إليه من الحق ، فقد طمحت نفسه التواقة الى الاتصال بالسلطان ، فكان ما أراد ، وكان ذلك سببا لحياة فيها كثير من القلق والاضطراب ، حتى ليبلغ به الحال أن يثور عليه العسكر وهو وزير ؛ فيحبس وتنهب أملاكه ، ثم لاينجو من القتل إلا بشق النفس !

وأخيرا ، بعد أن تقلب به الزمن ، بين الشدة والرخاء والخوف والأمن ، قبضه الله إليه عام ٤٢٨ هـ ، بعد أن ترك من المؤلفات فى الفلسفة وما يتصل بها ما جعله الشيخ الرئيس ، وما أحله من أجله الغربيون مكانا عليا .

---

(١) طبقات الأطباء جـ ٢ ص ٣

والشيخ الرئيس عاش فى بيئة تشجع العلم والعلماء، واتصل شطرا من حياته بسلطان بخارى نوح بن منصور السامانى المعروف بحبه للعلم وأهله، وانتفع انتفاعا كبيرا بدار كتبه . وأما ما أصابه بعد وفاة أبيه من الاضطراب الكثير فى حياته، فسببه اشتغاله بالسياسة ودس نفسه فى مشاغلها والخوض فى تياراتها، وتوليه الوزارة مرارا وتعرضه من أجل هذا لشغب الجند وثورتهم . وإذا، فلم يكن من بواعث سعيه للتوفيق بين الحكمة والشريعة خوفه من الاضطهاد لفلسفته، بل إن ذلك كان لما أشرنا اليه من قبل من وجوب التوفيق بين الدين الذى أشربه قلبه والفلسفة التى وصل اليها بعقله وتفكيره الصحيح، أو إن ذلك كان لأنه آمن بالدين والفلسفة معا .

١ — وابن سينا، مثله مثل غيره من فلاسفة الاسلام، ما كان له إلا أن يسير فى هذا الطريق، فقد رأى — فيما يتصل بالعالم وقدمه — أن مذهب أرسطو انتهى الى الثنوية الواضحة التى تقوم فيها المادة أزلا فى مقابل الله، ورأى أن هذه الثنوية بهذا الوضع لا يمكن أن تتفق والاسلام، إذ تؤدى الى إثبات قديمين وإلى حرمان الله من صفة خلقه العالم وإبداعه . وما جعله اسمه خالدا على مر القرون .

ثم رأى من ناحية ثانية أن هناك مشكلة أخرى من مشاكل ما بعد الطبيعة لم تحل حلا يشفى النفس، مع أن أفلاطون وفلاسفة الاسكندرية قد أحسوا بها إحساسا شديدا وحاولوا بكل سبيل أن يصلوا الى حل لها، وهذه المشكلة هى : كيف يصدر عن الله الواحد المحض والخير المحض العالم وفيه الكثرة والخير والشر معا؟

وهنا نجد فيلسوفنا يحاول إبطال ثنوية أرسطو وتكميل مذهبه، كما يحاول حل تلك المشكلة الميتافيزيقية، وهذا وذاك بنظريته المشهورة فى خلق العالم وكونه عن الله بطريق الفيض والصدور؛ وهذه النظرية لها أصلها من فلسفة الأفلاطونية الجديدة، وفيها عناصر من التصوف الذى يرتاح له المسلمون .

بهذا الرأى فى الخلق يكون الصادر عن الله مباشرة مخلوق واحد هو العقل الاول، ثم صدر عن الله بعد ذلك بوسائط متعددة العالم كله بما فيه الانسان . وبهذا الرأى أو النظرية عرفنا أن ابن سينا يرى أن من الموجودات ما هو واجب بذاته وهو المبدأ الأول الذى فاض عنه كل موجود، وما هو ممكن بذاته ولكنه واجب بغيره وهو كل موجود ما خلا الله تعالى (١) . وإذاً، فليس هناك عالم قديم قدم الله، ولا اثنان كل منهما واجب الوجود بذاته، ولا ضير لذلك فى الاعتقاد بقدم الله على معنى أنه فاض عن الله الواحد القديم ومعلول له (١) .

(١) النجاة، المقالة الثانية من الالهيات ا ص ٣٦٦ وما بعدها .

٢ — وفى مسألة علم الله أو عنايته بالعالم، وهى ثانية المسائل الثلاث التى كفر بها الغزالى الفلاسفة، يرى الشيخ الرئيس أن الأمر خطير، وأن إدراك الحق فى هذه المسألة يحتاج إلى قريحة لطيفة وعقل ذكى.

إننا نعرف أن حجة الاسلام قرر أن الفلاسفة يذهبون فى ذلك إلى أن الله لا يعلم إلا الأمور الكلية، أما ما يحصل فى العالم من تفاصيل وجزئيات فلا يحيط بها علما، وأن هذا «كفر صريح»؛ بل الحق أنه لا يعزب عن علمه مثقال ذرة، فى السموات، ولا فى الأرض»، كما جاء فى القرآن.

نعم؛ إن ابن سينا أرسطوطاليسى فى أساس فلسفته؛ وإن أرسطوطاليس يرى أن الآله أو الله لا يعقل إلا ذاته، لأنه «فعل فعل لا يتأثر عن غيره، فاذا عقل غيره فقد عقل أقل من ذاته... فالعاقل فيه والمعقول والعقل واحد»، وهذا ما يستلزم أن يكون الله غير عالم بالعالم ولا معنيا به (١).

لكن فيلسوفنا المسلم رأى — كما رأى من سبقه من إخوانه الفلاسفة — أن فى اعتقاد عدم إحاطة علم الله بكل ما كان ويكون مالا يتفق والدين، ومالا يتفق وما نعتقده فى الله من كمال؛ وكان أيضا أن رأى أن كلام المعلم الأول فى هذه الناحية، أعنى الله وصفاته، وعلاقته بالعالم وبالانسان، لم يكن واضحا ولا تاما، بل كان موجزا ويحتاج إلى إكمال. لهذا أو ذاك لم يتبع ابن سينا تماما أرسطوطاليس فى هذه الناحية، بل ابتعد عنه وزاد فى صفات الله ما رآه يتفق فى رأيه وما جاء به الدين، فقرر أن لله من الصفات العلم والقدرة والارادة، وأنه يعلم كل شىء من الأمور كبيرها وصغيرها ولكن على نحو خاص مغاير للنحو الذى نعلم به ما نعلم من شىء.

إنه يقول: «الواجب الوجود إنما يعقل كل شىء على نحو كلى، ومع ذلك فلا يعزب عنه شىء شخصى، فلا يعزب عنه مثقال ذرة فى السموات والأرض، وهذا من العجائب التى يحوج تصورها الى لطف قريحة (٢)».

وهذا المعنى أو النحو من علم الله تعالى للعالم تناوله ابن سينا فى أكثر من موضع من كتاباته، ومن ذلك ما يقوله فى كتابه «النجاة» بشىء من التطويل، ولهذا يحسن أن نورده بتصرف قليل.

إنه عقد فصلين لبيان كيف يعقل (يريد: يعلم) واجب الوجود ذاته والعالم والأشياء كلها، فبين فيها أنه لا يجوز أن يعلم الله الأشياء من الأشياء وإلا كانت ذاته متقومة بما تعلم، أو عارضا لها أن تعلم، وهذا وذاك نقص فى حقه تعالى. بل إن الله مبدأ كل وجود، فهو يعقل من

(١) ما بعد الطبيعة لأرسطو عن تاريخ الفلسفة اليونانية للاستاذ يوسف كرم ص ٢٣٦.
(٢) الشفاء، المقالة الثامنة، عن «من أفلاطون إلى ابن سينا» للدكتور جميل صليبا.

ذاته ما هو مبدأ له ، وإذاً هو يعقل العالم كله ولكن من ذاته ، كما يعلم الأشياء كلها من ناحية علمه بأسبابها وما تتأدى إليه ، فيكون مدركا من هذه الناحية للأمور الجزئية ما دام لكل شيء منها سببه الذى يحيط به علمه . ويمثل ابن سينا لذلك بأن المرء متى علم الحركات السماوية كلها علم قطعا ما يكون عن ذلك من كسوف ونحوه ، مادام يعلم أنه يكون كسوف « بعد زمان حركة كوكب كذا من موضع كذا شماليا بصفة كذا ويكون بينه وبين كسوف مثله سابق عليه أو متأخر عنه مدة كذا » وهكذا يعلم هذا الكسوف وما يسبقه أو يتلوه وسائر ما يتصل به من عوارض ولكن على هذا النحو الكلى (١) . وإذا ، فالله يعلم كل شيء ، ولكن على الوجه الذى قلنا إنه يليق به (٢) .

هذا هو رأى الشيخ الرئيس فى التوفيق بين الحكمة والشريعة فى مسألتى قدم العالم والعلم أو العناية الالهية ، وفى الكلمة الآتية تمام الحديث عنه فى المسائل الأخرى ، إن شاء الله ؟

الحديث موصول

محمد يوسف موسى
المدرس بكلية أصول الدين بالأزهر

المحاباة

قيل لمعاوية بن أبى سفيان : إن آذنك (يريد من ولاه ليأذن للناس فى الدخول عليه) يقدم معارفه وأصدقاءه فى الاذن على أشراف الناس ووجوههم .

فقال معاوية : ويلكم إن المعرفة لتنفع فى الكلب العقور ، والجمل الصؤول ، فكيف فى رجل حسيب ذى كرم ودين !

وقال رجل لزياد : أصلح الله الأمير إن هذا يدل بمكانة يدعيها منك .

فقال زياد : نعم ، وأخبرك ما ينفعه من ذلك : إن كان الحق له عليك أخذتك به أخذا شديدا ، وإن كان عليه قضيته عنه .

وذكر العتبى : أن عبد الله بن خالد بن عبد الله القسرى لما تولى البصرة كان يحابى أهل مودته ، فقيل له : أى رجل أنت لولا أنك تحابى !

فقال : وما خير الصديق إذا لم يقطع لصديقه قطعة من دينه !

ونحن نود أن يكون كل هذا مدسوسا على هؤلاء الأفاضل ، فان المحاباة شر ما تمنى به الأمم من أسباب الفساد الاجتماعى ، وأصلح منه للمجتمعات ، وأبعد أثرا فى تقويمها ، ما قاله النبى صلى الله عليه وسلم : « والله لو سرقت فاطمة بنت محمد لقطعت يدها » .

قال الشيبانى : كان عمر يمنع أقاربه ابتغاء وجه الله ، ولا يرى أفضل من عمر .

---

[١] النجاة ٤٠٥ [٢] نفسه ص ٤٩٥ .

حياة رجالات الاسلام

خالد بن الوليد

— ١٨ —

بين خالد بن الوليد ومسيلمة الكذاب :

لم يلق المسلمون الأولون فى تاريخهم الحربى أشد مما لقوا فى وقعة اليمامة ومقاتلة بنى حنيفة قوم مسيلمة الكذاب ، وهذه الشدائد أعظم امتحان لقوى الرجولية ، وأحد مشحذ لعبقرية البطولة ، وفى هذه الوقعة تجلت عبقرية بطل الاسلام وقائده المظفر خالد بن الوليد رضى الله عنه عن مظاهر الشجاعة وسياسة الحرب وحنحكة القيادة التى سجلها له التاريخ فى صحائف أعظم القادة والأبطال .

ومن الخير فى توجيه ذهن القارىء الى إدراك صورة تمثل هول هذه الموقعة أن نرسم لها خطوطا أولية تبدو من أثنائها عواصف الهول ، وقواصم العزائم الى جانب رواسى همم المسلمين وصبرهم فى وجه الموت وشجاعتهم ، مستمدين ذلك من روايات التاريخ عمن شهدوا أوارها حتى يتم لنا أن نؤمن على ابتهالات التاريخ فى محراب البطولة الخالدية .

١ — قال رافع بن خديج : خرجنا من المدينة ونحن أربعة آلاف ، وأصحابنا من الأنصار ما بين خمسماية الى أربعماية ، وعلى الأنصار ثابت بن قيس ، ويحمل رايتنا أبو لبابة ، فانتهينا الى اليمامة ، فنتهى الى قوم هم الذين قال الله تعالى « ستدعون الى قوم أولى بأس شديد تقاتلونهم أو يسلمون » فلما صففنا صفوفنا ووضعنا الرايات موضعها لم يلبثوا أن حملوا علينا فهزمونا مرارا فنعود الى مصافنا وفيها خلل ، وذلك أن صفوفنا كانت مختلطة فيها حشو كثير من الأعراب فى خلال صفوفنا ، فينهزم أولئك بالناس فيستخفون أهل البصائر والنيات حتى كثر ذلك منهم ، ثم إن الله بمنه وكرمه وفضله رزقنا عليهم الظفر ، وذلك أن ثابت بن قيس نادى خالد بن الوليد : أخلصنا ، فقال : ذلك إليك ، فناد فى أصحابك ، فأخذ ثابت الراية ونادى بالأنصار ، فتسللت اليه رجلا رجلا ، فنادى خالد بالمهاجرين ، فأحدقوا به ، ونادى عدى ابن حاتم ومكنف بن زيد الخيل بطى فثابت اليهما طى ، وكانوا أهل بلاء حسن ، وعزلت الأعراب عنا ناحية ، فقاموا من ورائنا غلوة أو أكثر ، وإنما كنا نؤتى من الأعراب ،

وأجهض أهل السوابق والبصائر العدو فهم فى نحورهم ما يجد أحد مدخلا إلا أن يقتل رجلا منهم أو يخرج فيقع فيخلف مقامه آخر حتى أوجعنا فيهم ، وبان خلل صفوفهم ، وضجوا من السيف ، ثم اقتحمنا الحديقة فضاربوا فيها ، وغلقنا الحديقة وأقمنا على بابها رجلا لئلا يهرب منهم أحد ، فلما رأوا ذلك عرفوا أنه الموت ، فجدوا فى القتال ، ودكت السيوف بيننا وبينهم ، ما فيها رمى بسهم ولا حجر ولا طعن برمح حتى قتلنا عدو الله مسيلمة .

هـذه رواية فيها من إيجاز الرواية وناصع الأسلوب وحسن القصص ما جعلها تجمع بين أطرافها لباب الأمر فى واقعـة أطال المؤرخون فيها رشاء القول ، وعددوا الروايات ، وفيها من وصف عدو المسلمين وشدة بأسهم ما جعلهم فى نظر المسلمين محل الآية الـكريمة «ستدعون الى قوم أولى بأس شـديد » وفيها تعليل انهزام المسلمين أول الأمر باختلاط صفوفهم بحشو من الاعراب الذين لم يقاتلوا عن عقيدة راسخة فتزلزلت أقدامهم حينما لحتهم السيوف فانهزموا واستخفوا بهزيمتهم أهل البصائر والنيات ، وهـذا تعليل معقول تصدقه السوابق الخالدية ، فقد روينا أن عدى بن حاتم أراد فى حرب أسد وغطفان أن يجمل قومه — وكانوا قد توقفوا قليلا فجمعهم الله به الى الاسلام — مقدمة جيش خالد ، فقـال له خالد : يا أبا طريف إن الأمر قد اقترب ، وأنا أخاف أن أقدم قومك فاذا لحمهم القتال انكشفوا فانكشف من معنا ، ولـكن دعنى أقدم قوما صُبرا لهم سوابق وثبات وهم من قومك .

وهؤلاء الاعـراب هم الذين أبى عليهم خالد أن يكونوا جندا فى جيشه لضعف روحهم واتخذا لهم ، واكتفى بأن أخذ منهم سلاحهم يستعين به على حـرب عدوه ، حتى كان أبو بكر رضى الله عنه هو الذى ألحقهم به تمحيصا لاسلامهم ، فانه كان قد عاهد خالدا إذا فرغ من أسد وغطفان والضاحية أن يقصد اليمامة ، وأكد عليه فى ذلك ، فلما أظهره الله عليهم تسلل بعضهم الى المدينة يسألون أبا بكر أن يبايعهم على الاسلام ويؤمنهم ، فقال لهم أبو بكر رضى الله عنه : بيعتى إياكم وأمانى لـكم أن تلحقوا بخالد بن الوليد ومن معه من المسلمين ، فمن كتب الىّ خالد بأنه حضر معه اليمامة فهو آمن ، فليبلغ شاهدكم غائبكم ، ولا تقدموا علىّ ، اجعلوا وجوهكم الى خالد ، قال ابن أبى الجهم : أولئك الذين لحقـوا بخالد من الضاحية هم الذين كانوا انهزموا بالمسلمين يوم اليمامة ثلاث مرات وكانوا على المسلمين بلاء .

وفى هـذه الرواية تأييد سياسة خالد رضى الله عنه مع جنده إذا اشتد وطيس القتال ، ذلك أن بعض حذاق القواد فى جيش خالد لما أدرك أن هؤلاء الأعرب هم سبب هزيمة الجيش طلب الى القائد العام تنحيتهم عن الميدان الى حيث يكونون وراء الجيش ردءا له فى نظر العدو وتكثيرا لسواد المسلمين ، فنادى ثابت بن قيس ، وهو قائد كتيبة الانصار خالدا : أخلصنا ، فقال خالد : ذلك إليك ، وامتاز الأنصار بلوائهم ، والمهاجرون بلوائهم ، والطيئون بلوائهم ،

وعزلت الأعراب ناحية فقاموا من وراء الجيش غلوة أو أكثر ، وهـذا من أحكم التدبير ، فإن امتياز الناس الى وحـدات مستقلة ينفى التواكل ويذكى الحمية ويشعل روح التنافس ، وهو من سياسية خالد رضى الله عنه التى سبق لنا ذكرها ، وعندئذ ملك المسلمون زمام المعركة حتى انتهوا بها الى نهايتها الظافرة .

٢ — وفى حديث ضمرة بن سعيد المازنى ، أن المسلمين لم يلقوا عدوا أشد لهم نكاية من بنى حنيفة ، لقوهم بالموت الناقع ، وبالسيوف قد أصلتوها قبل النبل ، وقبل الرماح ، وقد صبر المسلمون لهم ، فكان المعول على أهل السوابق .

٣ — وفى حديث خالد نفسه رضى الله عنه أنه قال : شهدت عشرين زحفا ، فلم أر قوما أصبر لوقع السيوف ، ولا أضرب بها ، ولا أثبت أقداما من بنى حنيفة يوم اليمامة ، إنا لما فرغنا من طليحة ولم تكن له شوكة قلت كلمة ، والبلاء موكل بالقول : وما بنو حنيفة إلا كمن لقينا ، فلقينا قوما ليسوا يشبهون أحدا ، ولقد صبروا لنا من مطلع الشمس الى صلاة العصر حتى قتل عدو الله ، فما ضرب أحد من بنى حنيفة بعده بسيف ، ولقد رأيتنى فى الحديقة وعانقنى رجل منهم وأنا فارس وهـو فارس فوقعنا عن فرسينا ثم تعانقنا بالأرض ، فأجؤه بخنجر فى سيفى وجعل يجؤنى بمعـول فى سيفه ، فجرحنى سبع جراحات ، وقـد جرحته جرحا أثبته به فاسترخى فى يدى ، ومابى حركة من الجراح ، وقد نزفت من الدم إلا أنه سبقنى بالأجل ، فالحمد لله على ذلك .

هذه رواية قائد القواد خالد بن الوليد الذى شهد فى الجاهلية والاسلام من الوقائع والزحوف مالم يشهده سواه ، يصف أعداءه بانه لم يرقوماً أصبر لوقع السيوف ولا أضرب بها ولا أثبت قدما فى وجه الموت منهم ، وهى شهادة حاذق بالحرب مجرب لأهوالها ، فاذا ظفر بهؤلاء فهو ظفر عبقرى لا يعد له فى جلاله إلا النشوة به ، ولم يكن خالد ليقول هذا القول عن بنى حنيفة لظفره بهم تعظيما لانتصاره ، ولـكنه حق يقوله وواقع يصفه ، أليس قد ظفر من قبلهم بطليحة وقومه ؟ بلى ، ولـكنه لم يشد بهذا ، بل هو يقلل من شأنه الى جانب الحنفيين ويقول عنه إنه لم تكن له شوكة ، ثم نرى خالدا يعترف بأنه ظن ظنا فأخطأ ، ذلك أنه حسب أهل اليمامة كأهل الضاحية ، ولـكنه لقى من بنى حنيفة قوما لايشبهون أحدا فى الصبر والبأس.

٤ — كان مسيلمة الـكذاب قد أصاب حبيب بن زيد ، وعبد الله بن وهب الأسلمى ، فقال لهما : تشهدان أنى رسول الله ؟ فقال الأسلمى : نعم ، فأمر به فحبس فى حديد ، وقال له حبيب بن زيد : لا أسمع ، فقال : أتشهد أن محمداً رسول الله ؟ قال : نعم ، فأمر به ، فقطع ، وكلما قال له : أتشهد أنى رسول الله ؟ قال : لا أسمع فاذا قال : أتشهد أن محمداً رسول الله ؟ قال : نعم ، حتى قطعه عضوا عضوا حتى قطع يديه من المنكبين ، ورجليه من الوركين ، ثم أحرقه

بالنار ، وهو فى كل ذلك لا يتزعزع عن قوله ، ولا يرجع عما بدأ به حتى مات فى النار ، فلما تهيأ خالد الى اليمامة جاءت أم حبيب بن زيد وهى نسيبة بنت كعب وكنيتها أم عمارة الى أبى بكر الصديق فاستأذنته فى الخروج ، فقال لها أبو بكر : ما مثلك يحال بينه وبين الخروج ، قد عرفناك وعرفنا جراءتك فى الحرب فاخرجى على اسم الله ، قالت أم عمارة : فلما انتهينا الى الحديقة بعد إذ تداعت الأنصار أخلصونا فأخلصوا ازدحمنا على الباب وأهل النجدة من عدونا فى الحديقة قد انحازوا يكونون فئة لمسيلمة ، فاقتحمنا فضاربناهم ساعة ، والله ما رأيت أبذل لمهج أنفسهم منهم ، وجعلت أقصد الى عدو الله مسيلمة لأن أراه ، ولقد عاهدت الله لئن رأيته لا أكذب عنه أو أقتل دونه ، وجعلت الرجال تختلط ، والسيوف بينهم تختلف ، وخرس القوم فلا صوت إلا وقع السيوف حتى بصرت بعدو الله فشددت عليه وعرض لى رجل منهم فضرب يدى فقطعها فو الله ما عرجت عليها حتى انتهيت الى الخبيث وهو صريع ، وأجد ابنى عبد الله قد قتله ، فسألها سائل : أكثرت الجراحات فى المسلمين ؟ فقالت : لقد تحاجز الناس وقتل عدو الله وإن المسلمين لجرحى كلهم ، لقد رأيت بنى أبى مجروحين ما بهم حركة ، ولقد رأيت بنى مالك بن النجار بضعة عشر رجلا لهم أنين يكمدون ليلتهم بالنار ، ولقد أقام الناس باليمامة خمس عشرة ليلة وقد وضعت الحرب أوزارها ، وما يصلى مع خالد بن الوليد من المهاجرين والأنصار الانفر يسير .

هذه رواية تصور لونا من ألوان البطوله يمثلها شخصية حبيب بن زيد ، ذلك المسلم العظيم وقد قطع عضوا عضوا وأحرق بالنار فما رجع عن إيمانه ولا عرض ولا ورّى ، وبطولة المرأة المسلمة تمثلها شخصية أمه نسيبة بنت كعب التى يزكيها الخليفة بقوله : ما مثلك يحال بينه وبين الخروج ، فهى ثكلى موتورة ، ولكنها تصف تدافع أهل اليمامة على الموت فتحقق وتصور احتدام القتال فتصدق : وخرس القوم فلا صوت إلا وقع السيوف .

هذه هى واقعة اليمامة فى هولها ، فماذا كان نصيب خالد بن الوليد منها ؟ هذا ما نصوره فيما يرد من الحديث ؟

صادق ابراهيم عرجون

لغـــــويات

١٣ — الجِرْس

يطلق النـاس الجرس على ضرب من الثياب الصوفيـة ، يكون دثارا لأعلى الجسم ، يلبس فى الشتاء . وقد دخل فى لسان العامة من اللغات الأوربية ، ويكتب فى الفرنسية Jerse وينطق رجِرْزى بالجيم اللينة .

وقد ذكرت هذا وبعثنى على هـذا البحث حين وقفت على النص الآتى فى لسان العرب : « الجرز : لباس النساء من الوبر وجلود الشاء . ويقال : هو الفرو الغليظ . والجمع جروز » . وقريب من هذا فى القاموس . وقد قدرت فى أول الأمر أن اللفظ الأوربي أخذ عن العربى — وهذا الاحتمال أرجح من عكسه لقدم العربى فيما يظن — حتى وقفت فى معجم لاروس الفرنسى على أن الـكلمة الأوربية مأخـوذة من اسم جـزيرة فى غرب فرنسة تسمى جرزى بكتابة ونطق الاسم الذى هو موضوع البحث . وخطر لى أن هذا الاسم دخل اللغة العربية فى عهد الأندلس السعيد لجـاورتهم لأهل فرنسة حينا من الدهر ، ثم شاع فى اللسان العربى . غير أنه يبدو — كما قدمت — قدم هـذا اللفظ . وبذلك يكون هـذا من توافق اللغـات . وأعاجيب هذا الباب كثيرة ، يدريها من له إلمام باللغات .

١٤ — الزلَط

تطلق هـذه الـكلمة فى العامية على مُلس الحجارة الصغيرة . والواحد زلَـطة . وقد عرض لها صاحب تهذيب الألفاظ العامية (ج ٢ ص ٢١٩) وذكر أن عربيتها الحَـيْـدار . والحيدار ماصلب من الحصى . وقد وقفت على أن الـكلمة محرفة عن الزلة ؛ فى القاموس أن الزلة بكسر الزاى الحجارة أو ملسها ، وفى اللسان عن الفرّاء أن الزلة الحجارة الملس . والغريب فى هذا التحريف إبدال هاء التأنيث طـاء ، ولو كانت تاء مطولة (مفتوحة) لقرب هـذا التغيير . وقد وقفت على أن هذه الـكلمة كانت فى لسان اليمن ، وكان من أمرهم أن يقفوا على مثل هذا بالتاء حتى وجدتها مكتوبة بالتاء بخط اليمن القديم فى مختصر جويدى الذى أفرده لتعليم هذا اللسان . والوقف على تاء التأنيث بالتاء لغـة مشهورة دوّنها النحاة ويذكرون أن قائلا قال : يا أهل سورة البقرت . فأجابه من قال : والله لا أحفظ منها آيت . وبذلك يقرب اللفظ العامى من اللفظ اليمنى . وأرى أن هـذا اللفظ لـكونه يمنيا لا مضريا مرّ به أصحاب المعاجم مرورا هينا ، فلم يذكروا له واحدا ، ولم يسردوا تصرفات مادته . وترى اللسان العامى حين استدخل

هذه الكلمة صاغ منها مابداله من التصاريف ، فقالوا زلّط الحائط أى خلّقه وملّسه . وجعلوا منه واحدا وجمعا كما سلف .

١٥ — طلب يد فلانة

هذه عبارة حديثة عن معنى الخطبة ، وهى تكثر فى ترجمة القصص الأوربية . وهى ترجمة للعبارة الأفرنجية ، ففى الفرنسية كما فى معجم لاروس فى ترجمة يد main :

aspirer â la main d'une jeurne fille.

أى طمح الى يد فتاة . وكأن هذا يؤدى معنى الخطبة ، لأنه بها يسوغ له أن يتناول يدها وكانت قبل ذلك عليه حراما . وقد وقفت فى العربية على ما يقرب من هذه العبارة . ففى اللسان فى ترجمة حس النص الآتى : « وفى الحديث أن رجلا قال : كانت لى ابنة عم ، فطلبت نفسها . فقالت : أوَ تعطينى مائة دينار ؟ فطلبتها من حسى وبسى ، أى من كل جهة » .

١٦ — النبوءة . التنبؤ

كثر فى هذه الأيام استعمال النبوءة فى الحدس والتخمين وتقدير الحوادث المستقبلة ؛ فيقال نبوءة فلان بوقوع كذا صادقة ، وصرّفوا من هذا فعلا ، فيقولون يتنبأ فلان بانتهاء الحرب سنة كذا فى الشهر الفلانى . وترى فى صحيفة أخبار اليوم (العدد ٣١) : « ولكننا نقول : إن الحوادث طابقت النبوءات مطابقة غريبة »

والنبوة الأخبار عن الوحى ، ولا تكون إلا صادقة . والتوسع فيها لم يعهد عن العرب حتى تطلق على الخرص الذى نعت عليه النبوءات — قتل الخراصون — وما عهدنا النبوءة تخرج عن معناها الحقيقى إلا على سبيل المشاكلة والرد لدعوى الكذابين ، كما قالوا : كانت نبوة مسيلمة نُبيّئة سوء . فترى أن العرب أطلقت لفظ النبوة هنا لأن مسيلمة كان يدعى أنه نبى حقا . ولم نعهد استعمال تنبأ فى العربية لهذا المعنى ، وإنما تنبأ ادعى النبوة ، ومن هذا قيل المتنبئ لأبى الطيب . وينبغى أن نربأ بلفظ النبوة عن هذا المعنى الذى لم يرد به سلطان ولا كتاب مبين .

وفى هذا المقام أذكر أنه لايعجبنى ماشاع فى هذا العصر من ذكر الرسالة فى شتى المقامات. فيقال : فلان يحمل رسالة الفن ، وفلان عليه رسالة يؤديها ، وهذا كله جراءة على مقام صاحب الرسالة صلوات الله عليه . وقد ظهر لى أن مبعث الاستعمال العصرى للنبوءة ومتصرفاتها محاكاة الأفرنج فى لسانهم ؛ ففى الفرنسية النبوءة Prophètie تؤدى معنى الأخبار عن الوحى ، ومعنى الظن والحدس . وصاغوا من هذا فعلا ، هو Prophétiser .

وللكتاب ما فيه غناء وإسعاف لحاجتهم فى التعبير عن المعنى الذى يعزونه بالنبوءة ، وهو التكهن ؛ ففى الأساس : تكهن : قال ما يشبه قول الكهنة . وفى اللغة أن الكاهن هو

القاضي بالغيب . وترى من هذا في العربية أدبا ، حسن ذا أدبا ـ أن يصوغوا تكهن أى قال قول الكهنة ، ولا يصوغوا تنبأ أى رجم بالغيب وخمن المستقبل .

١٧ — لا زالت الأمور تجرى حتى حصل كذا

يجرى هـذا الأسلوب ، ولا يتنبه الكتاب الى مافيه من الخطأ . والصواب أن يقال : مازالت الأمور . وفى الكتاب العزيز « فما زالت تلك دعواهم حتى جعلناهم حصيدا خامدين ». ووجه الخطأ أن لا إذا دخلت على الفعل الماضى وجب تكرارها ؛ نحو قوله تعالى : « فلاصدق ولا صلى » . ولن يسوغ فى قياس العربية دخولها بدون تكرار على الماضى إلا إذا أريد به الدعاء نحو قول الأعشى :

لن تزالوا كذلكم ثم لا زلـ ـتَ لهم (١) خالدا خلود الجبال

وقال الشاعر :

ألا يا اسلمى يا دارى على البلا ولا زال منهلا بجرعائك القطر

١٨ — اللهم

ترى بين علماء العربية اختلافا قويا فى تخريج هذه الصيغة . فصدرها لفظ الجلالة (الله) وعجزها الميم . وهـذه الميم ما بالها وما خطبها ، وما مكانها فى هـذه الكلمة ! وهذا موضع الاختلاف .

فيرى البصريون فى تفسير هذه الميم وتبيان موضعها أنها عوض عن حرف النداء ، وهو يا ، وقد ساقهم الى هذا اختصاص الصيغة بالنداء ، وأن العرب فى جارى كلامهم ومطرد استعمالهم لا تجمع بين يا وهذه الميم ، فلا يقولون : يا اللهم . ولا يعدلون عن ذلك إلا فى الشذوذ والندور كقول الراجز :

إنى إذا ما حدث (٢) ألمّا أقول يا اللهم يا اللهما

ويذهب الكوفيون مذهبا آخر ، فيرون أن الميم المشددة بقية الفعل أمّ ، أى اقصد ، والأصل يا الله أمنا بخير ، فخفف بالحذف لكثرة الاستعمال ؛ كما قيل فى أيش وويلمه . ويدخل معهم البصريون فى حجاج طويل ؛ منه أنه يقال : اللهم سلط على فلان أذى وشرا مستطيرا . وفى الكتاب العزيز : « وإذ قالوا اللهم إن كان هذا هو الحقَّ من عندك فأمطر علينا حجارة

---

(١) هكذا لهم وزلت بتاء الخطاب ، وهو مدح لسيد من سادات العرب ولقومه . والنحويون يروونه لكم ، ولا زلت بتاء المتكلم . والتصحيح من ديوان الأعشى المطبوع فى أوربه .

(٢) هكذا فى كتب النحو . وفى اللسان : مطمم ، وهو الشديد الأكل . كأنه يستغيث الله أن يعدو عليه شره فيسلبه طعامه .

من السماء أو ائتنا بعذاب أليم » ، فلا يستقيم فى مثل هذا أن يكون الأصل يا ألله أمنا بالخير كما هو ظاهر . وقد عقد ابن الأنبارى فى الانصاف مسألة ساق فيها حجاج الفريقين .

ويبدو أن مرد هذه الصيغة الى غير ما رأى هؤلاء وهؤلاء ، وخليق بها ألا يحال أمرها على هذه الأشياء الصناعية التى لا تعتمد على المبادىء اللغوية .

والناظر فى اللغة العبرية يرى أن لفظ الجلالة هو الُـهيم ، وهو جمع إله . والمعنى بالجمع هنا التعظيم . وهذه سنة من سنن العبرية أن يجمع ما يراد تعظيمه . ولهذه السنة نظائر فى العربية وغيرها من اللغات . ألا ترى أنه يقال للرئيس أمرتم بكذا ومنحتمونى كذا ؟ ويكثر فى الكتاب العزيز التعبير عن الله سبحانه بضمير الجمع ، وقيل فى قوله تعالى : «رب ارجعون» إنه من هذا القبيل ، غير أن هذا فى العربية يكون فى الكنايات ، ولا يكاد يعرف فى الاسم الظاهر إلا نحو حضاجر علما للضبع فهى جمع حضجر وهو الأكول ، جمعت هذا الجمع للمبالغة فى شأن أكلها وعدوانها على جثث الموتى .

والذى أذهب إليه فى شأن هذه الصيغة أن العرب سمعوا اليهود — وقد كان اليهود بينهم وبين الفريقين علاقات مجاورة فى يثرب والشام — يقولون فى مناجاتهم وأدعيتهم الُـهم أى يا ألله فلقنوا عنهم هذه العبارة وجرت على لسانهم فى شىء من التحريف فقالوا اللهم بتشديد الميم ، وقد يقولون اللهم بتخفيف الميم وهى لغة لهم . وعندى أن هذه اللغة هى الأصل لقربها من الأصل العبرى ، كما قال الأعشى :

كحلفة من أبى رياح يسمعها لاهم الكبار

وكما قال الراجز :

وما عليك أن تقولى كلما صليت أو سبحت : يا اللهما

اردد علينا شيخنا مسلما

ولا أرى ما فى اللسان : « وكثرت اللهم فى الكلام ، حتى خففت ميمها فى بعض اللغات » بل أرى أن التشديد هو العارض ، كما أرى أن التخصيص بالنداء عارض ؛ فقد رأيت بيت الأعشى ، ولا نداء فيه . ويجرى هذا على سنة كثرت فى العربية ، وهى التخصيص فى المعانى والصيغ .

وقد ذكرت وأنا أقوم بهذا البحث قوله تعالى فى سورة الصافات : « وإن إلياس لمن المرسلين» ، ثم قال : « سلام على إلياسين» . وقد ذكر المفسرون عدة تخريجات لقوله إلياسين ، أعجبنى منها قول البيضاوى : « لغة فى إلياس ، كسينا وسينين » ولكن ما مبعث هذه اللغة أو التغيير فى العلم ؟ وأرى أن مبعثه الجمع للتعظيم ، وكأن الأصل فى العبرية إلياسيم بميم الجمع عندهم ، فأبدلت الميم نونا على قاعدة العربية . وكذلك القول فى سينا وسينين ، فالجمع فى ذلك للتعظيم . والله أعلم بالصواب .

محمد على النجار
المدرس فى كلية اللغة العربية

علـــوم القرآن

علم الجدل

١ — الانتقال :

وعدت القراء فى المقال السابق أن أذكر أنواع الجدل فى القرآن ومثالا لكل نوع ؛ فنها الانتقال : وهو أن ينتقل المستدل من حجة الى أخرى مع لزوم الحجة الأولى وإفحامها للخصم، إلا أنه لم يتبين وجه الرأى فيها ولم يتفهم دلالتها ، أو أنه فهم ذلك وعلمه ولكنه أراد أن يفر منها بمغالطة تخرجه من مأزقه ولو ظاهرا ، فينتقل المستدل منها الى حجة أخرى تلزمه إلزاما وتسد عليه باب المغالطة الظاهرية . ومثال ذلك قول الله سبحانه وتعالى حكاية عن جدل سيدنا إبراهيم الخليل عليه السلام ، النمرود : « ألم تر الى الذى حاج إبراهيم فى ربه أن آتاه الله الملك إذ قال إبراهيم ربى الذى يحيي ويميت ، قال أنا أحيي وأميت ، قال إبراهيم فان الله يأتى بالشمس من المشرق فأت بها من المغرب ، فبهت الذى كفر » .

كان النمرود فى مبدأ دعوة سيدنا ابراهيم عليه السلام مطمئنا الى معارضة الشعب له واستهزائهم بدعوته وتهكمهم عليه ، وانصياعهم الى أوامر النمرود وعكوفهم على طاعته بل عبادته ، وعدم ظهور أمارات تدل على تمردهم عليه وخروجهم على طاعته ، الى أن وقعت حادثة تكسير الأصنام ورمى سيدنا ابراهيم ، كبير الأصنام بأنه هو الذى كسرها، وحملهم رغم أنوفهم على أن يرجعوا الى عقولهم ، بأن أحالهم على الأصنام ليسألوها إن كانت من الناطقين . وإذ ذاك بدأ عقلاؤهم ومفكروهم فى أن يرجعوا الى أنفسهم وعقولهم ، ولكنهم كانوا قليلين ، أما الكثرة من العوام والدهماء فلم يعبأوا بالمنطق والتعقل ، شأن العوام فى كل عصر ، خصوصا وأنهم فى جانب الملك ، فتغلب رأيهم واتفقوا مع الملك على إلقائه فى النار .

ولما حدثت المعجزة الكبرى وخرج إبراهيم من النار سالما ، دهش القوم عوامهم وخواصهم وذهلوا وتحيروا ، واهتدى كثير منهم الى الحق واتباع سيدنا إبراهيم عليه السلام ، هنالك خشى النمرود على ملكه وعرشه بعد أن رأى انصياع القوم الى سيدنا ابراهيم ودخولهم فى دينه واستجابتهم لدعوته ، فاضطربت نفسه ونزل عن كبريائه وعليائه ، ورضى أن يجادل ابراهيم ويحاجه ، فدعاه إليه ، وقال له : من هو ربك الذى تدعو الناس إليه ؟ ولم خرجت على إجماع قومك ؟ وكيف يكون لك رب غيرى ؟ !

قال المفسرون : والنمرود أول من ادعى الألوهية على وجه الأرض . وجمهورهم على أنه ادعى أنه الإله الوحيد وليس هناك إله غيره . وبعضهم يرى أنه معترف ببعض الآلهة الأخرى .

قال ابراهيم رداً عليه « ربي الذي يحيي ويميت » أي هو الذي يهب الناس الحياة ويسلبهم إياها على ما تقتضيه الحكمة ولا موجد غيره .

قال النمرود : « أنا أحيي وأميت » ومعناه أنا وحدي لا غيري الذي يحيي ويميت ، أي أنه لا يقبل الشركة ، ولا يريد أن يعترف بأن لابراهيم إلها غيره ، فليس المعنى أنا أيضا أحيي وأميت كما يفعل إلهك ، وإنما المعنى أنا الذي أحيي وأميت وحدي دون غيري . ومعنى الأحياء في كلام النمرود العفو عن المحكوم عليهم بالقتل فيستمرون أحياء ، ومعنى الأماتة في كلامه أن يقتل من يشاء فيخرجه من الحياة إلى الموت .

فلما لم يفهم النمرود وجه الدلالة في الدليل أو فهمه وغالط وكابر ، لم يشأ سيدنا ابراهيم عليه السلام أن يستمر معه في الجدل في هذه الحجة مع لزومها وإفحامها ، بل أراد أن يختصر الطريق في إلزامه على وجه قاطع لا يستطيع معه اللف والدوران ، فانتقل إلى حجة أخرى تتعلق بالأفلاك السماوية (وكان النمرود من أهل الفلك) ليقنعه من طريق علمه على وجه لا يقبل الشك والمحاورة ، فقال « فأن الله يأتي بالشمس من المشرق فأت بها من المغرب » .

يقول الفلكيون : إن للشمس حركتين إحداهما ذاتية اختيارية وهي حركتها من المغرب الى المشرق ، والأخرى اضطرارية قسرية وهي حركتها من المشرق الى المغرب . ومعنى الحجة على هذا أن الله تعالى يأتي بالشمس قهرا عنها من المشرق الى المغرب مضادا لحركتها الاختيارية الذاتية التي تقتضي سيرها من المغرب الى المشرق ، فأت أنت بها على وفق حركتها الذاتية الاختيارية من المغرب الى المشرق فهو أهون عليك وأسهل إن كنت إلهاً كما تزعم !

ولقد أتى هذا الانتقال بثمرته المرجوة منه ، إذ انقطع النمرود عن المخاصمة والمجادلة ، وذهل ودهش ولم يستطع أن يراوغ فيها ولو ظاهرا كما راوغ في سابقتها ، فلجأ الى القوة .

هذا ما يقرره جلال الدين السيوطي في إتقانه ج ٢ ص ١٣٧

ونص عبارته : ومنها الانتقال وهو أن ينتقل المستدل الى استدلال غير الذي كان آخذا فيه لكون الخصم لم يفهم وجه الدلالة من الأول كما جاء في مناظرة الخليل ، الجبار ، إذ قال له ، وساق الآية الكريمة .

والمفسرون يخالفون السيوطي في هذا ويرون أن الآية ليست من باب الانتقال في شيء ،

وذلك لأن أساس الانتقال أن تكون الحجة الأولى غير ملزمة فيتركها المستدل الى حجة أخرى ملزمة . وهـذا لا يليق بمعصوم يدعو الناس الى توحيد الله ويعزز دعوته بالمعجزة والحجة القاطعة . وذهبوا فى تقرير الآية مذاهب شتى ، فمنهم من قرر أن الآية كلها حجة واحدة وأن الانتقال إنما هو فى المثال ، على معنى أن ربى الذى يوجد الممكنات كالأحياء والاماتة مثلا ، أى أنه ذكر الاحياء والاماتة على سبيل المثال فقط ، فلما اعـترض النمرود جاء بمثال آخر من الممكنات أجلى من الأول دفعا للمشاغبة .

واعترض الامام على هذا الرأى اعتراضات كثيرة وتصدى غيره لدفعها ، ولهم فى هـذا المقام نقاش حاد وجدال عنيف . راجع الألوسى ج ١ ص ٤٧٢ ، والله الموفق .

للحديث بقية

محمد حسين

قيمة المال فى الاسلام

قال النبى صلى الله عليه وسلم : « نعم العون على طاعة الله الغنى ، ونعم السُّلم الى طاعة الله الغنى ؛ وتلا : « ولو أنهم أقاموا التوراة والانجيل ، وما أنزل اليهم من ربهم لأكلوا من فوقهم ومن تحت أرجلهم » . وتلا قوله تعالى : « استغفروا ربكم إنه كان غفارا ، يرسل السماء عليكم مدرارا ، ويمددكم بأموال وبنين» .

وكان سعد بن عبادة الصحابى يقول : اللهم ارزقنى جهدا ومجدا ، فانه لا مجد إلا بفَعال ولا فعال إلا بمال . (الفعال بفتح الفاء : الكرم)

وقال عبد الرحمن بن عوف الصحابى : ياحبذا المال أصون به عرضى ، وأتقرب به الى ربى .

وقال سفيان الثورى وهو من أئمة التابعين : المال سلاح المؤمن فى هذا الزمان .

وقال خالد بن صفوان لابنه : يابنى أوصيك باثنتين لن تزال بخير ما تمسكت بهما : درهمك لمعاشك ، ودينك لمعادك .

وقال بعض حكماء المسلمين : لاخير فيمن لا يجمع المال يصون به عرضه ، ويحمى به مروءته ، ويصل به رحمه .

النقد الادبى فى القرن الرابع

— ٢ —

بين الصاحب والمتنبي :

كان فى المتنبي كبر وزهو ، وكان يعتد كل الاعتداد بنفسه وفنه ،حتى رأى شعره يتبوأ فى الشعر العربى عروش الإمارة التى نشدها لنفسه فأخفق وحرم منها :

إن هذا الشعر فى الشعر ملكٌ   سار فهو الشمس والدنيا فلك

ورأى أهل الجاهلية من الشعراء تقصر عن مداه :

ما نال أهل الجاهلية كلهم   شعرى ولا سمعت بسحرى بابل

وبعد أن بلغ من المجد الأدبى منتهاه ، كان أبلغ شحيح بشعره على رجالات العالم الاسلامى وشخصياته البارزين ، فلم يمدح أحداً إلا فى القليل النادر من الذين تربطهم بالشاعر صلات خاصة ، أو ممن كان يسعى لديهم فى سبيل تحقيق مطامحه فى الأمارة .

وفى عام ٣٥٣ هـ كان المتنبي فى بغداد فأخذ يفاوضه رجالاتها كالصابى م سنة ٣٨٣ والمهلبى الوزير فى أن يقلدهم مدحة من مدائحه فاعتــذر . وانتظر معز الدولة الملك والخليفة العباسى أن يشيد أبو الطيب بدولتهم فلم يفعل ، فأثار وجود المتنبي مشكلات سياسية وأدبية ، خرج من مآزقها أبو الطيب ، فيمم وجهه شطر شيراز حيث عضد الدولة ينشد منه ولاية يتقلدها أو عرشا يتبوؤه . وطمع الصاحب بن عباد فى زيارته له بأصفهان ، فكتب اليه يرحب بقدومه ويعلن استعداده لأن يشاطره ماله ، ولكن أبا الطيب أبى أن يقلد شعره شابا ليس فى يده تحقيق آماله البعيدة ومطامحه الواسعة ، فرفض عرض الصاحب شاخصا الى عضــد الدولة ، لنفس غاياته ، لا رغبة فى إشباع شهواته .

ولّ السلاطين من تولاها   والجأ اليه تكن حُدَيّاها

وكان رفض المتنبي اليد التى مدها الصاحب اليه باعثا على عداوة « ابن عباد » له ، ونقده إياه ، وحمله الأدباء والكتاب على ثلبه ومهاجمته بسلاح عنيف من أسلحة النقد الأدبى الجائر ، وألف بباعث العصبية والخصومة رسالته الصغيرة الحجم الكبيرة المغزى والقيمة : «الكشف عن مساوئ المتنبي فى شعره » ، ينقــد فيها شعره سواء فى اللفظ والمعنى أو الوزن والقافية أو الأسلوب والخيال أو الفكرة والاتجاه ، وكان الصاحب لاذعا عنيفا فى نقده للمتنبي ، وتهكمه

بشعره ، غير آبه لجانب الاحسان والروعة فى شعره . ولقد تجاهل الصاحب — عصبية منه على المتنبي — نفسية الشاعر وطبعه ومؤثرات الدم والروح والبيئة والآمال والاتجاه فيه ، وأخذ يحكم عليه أحكاما قاسية لاهوادة فيها ولا رحمة ؛ وهو فى هذا الاتجاه يناقض الجرجانى ، الذى فهم النقد على أنه البحث فى هدى العدالة والانصاف عن مكانة الشاعر الأدبية على ضوء خصائص فنه وميزات شعره ، ووزن مازل فيه الشاعر وما أجاد فيه بقسطاس مستقيم عادل .

ونهج الصاحب فى نقده صورة لاتجاه أستاذه ابن العميد فيه ، مما عبر عنه الصاحب فى رسالته بقوله : « كان ابن العميد يتجاوز نقد الأبيات إلى نقد الحروف والكلمات ، ولا يرضى بتهذيب المعنى حتى يطالب بتخير القافية والوزن » (ص ٢ من الكشف) ، فهو نقد لمعانى الشاعر ، وطبعه الأدبى ، وذوقه الاجتماعى ، ونقد لأسلوبه فى صياغته ، واختيار ألفاظه ، وحروفه ، وقافيته ، وموسيقاه .

أخذ الصاحب على المتنبي من حيث المعنى كثيرا من الزلات ، كعامية بعض معانيه ، وقبحها والأغراق فيها ، وتعمد الغموض فى الغوص عليها ، سواء بإبعاد الاستعارة والاسترسال فيها ، أو بالتعقيد المعنوى بالتغلغل فى غير وضوح الى خفاياها ، كما آخذه بعدم الملاءمة بين المعنى والمقام ، أو بين المعنى والذوق والعرف ، وبإسرافه ومغالاته ، وخروجه على مذهب الشعراء ، وبعدم التلاؤم بين أجزائها ، وبقبح أخذه عن الشعراء كالبحترى وأبى تمام مع إنكار منه ليدمم عليه ، وبقبح جمعه بين التشبيهات ، وبفحشه فى السخرية ، وفجوره فى الكناية ، واستهانته بقداسة العقيدة .

ثم هو يأخذ عليه خروجه على ما تفرضه موسيقى الشعر وأوزانه من قيود ، وتعسفه بايثاره القوافى الصعبة .

كما يأخذ عليه من حيث الاسلوب كثرة تكرار الحروف الموجبة لتكلف الطبع ودمامة الثقل ؛ واختياره الألفاظ القبيحة ، أو المتنافرة الشاذة ، أو العامية ، أو الغريبة ، أو الملحون فيها البعيدة عما تقبله الأذواق ، سواء بايثاره اللغات الشاذة ، أو بالتعبير بألفاظ يخطئ فيها نهج الوضع اللغوى أو الاشتقاق التصريفى ، أوبالتهجم على ضرورة الشعر البعيدة عن روح الشعر ؛ كما يأخذ عليه كثرة تكرار الصفات المجموعة ، والألفاظ المتجانسة ، ومجافاة أسلوبه لروح الشعر بقبح ابتدائه وعدم صقل طبعه الشعرى لما يجمعه من الأسماء أو لما يشتق فيه من جناس ، وسخف أسلوبه وركة صنعته وتكلفه فى تعسف التعبير وتعقيد النظم والاضطراب فيه ، وإيراد كثير من الاصطلاحات العلمية أو الأساليب الشرطية البعيدة عن جمال الشعر ، ويتهكم بأساليبه التى استمدها من الحياة الواقعية الجافة .

وذكر أن المتنبي يضؤل أمام أبي تمام والبحتري في صياغة ما كان يقتبس منهما من معان ، كما يضؤل بجانب الفرزدق في الفخر .

وكانت غاية الصاحب من وراء ذلك كله هدم مجد المتنبي الأدبي ، وتشويه سمعته كشاعر ممتاز من شعراء العربية ، وإن كان الصاحب وصل الى بعض ما أراد في حياة أبي الطيب فان مجده قد عصف بكل ما أراده خصومه ، فوهب ذيوع الشهرة ومجد الخلود .

وقد نقد ابن رشيق في عمدته في مواضع مفرقة منها آراء الصاحب في نقده ؛ فرد عليه مثلا نقده لبيت المتنبي :

صلاة الله خالقنا حنوط على الوجه المكفن بالجمال

(١٤٧ حـ ٢ عمدة) .

والانصاف يلزمنا أن نقول : إن نقد الصاحب كله لم يكن مدفوعا بيد الهوى ، أو بمنأى عن العدالة والانصاف ؛ وإن كان الصاحب يتجاهل لغاية في نفسه شخصية الشاعر وروحه وأثرهما في فنه ، فتراه مثلا ينقد بيت أبي الطيب :

لو استطعت ركبت الناس كلهم الى سعيد بن عبد الله بعرانا

نقدا لاذعا (ص ٢٦ من الكشف) .

وللناقد حق السخط على هذا البيت في بادئ الرأى ، ولكن النظرة الحصيفة تدعنا نرفع عن الشاعر في بيته هذا إصر كل مؤاخذة ، فهذه هي روح الشاعر — المتهكمة الساخرة بالناس الساخطة على المجتمع الذى لم ينل فيه آماله ، الممتزة بنفسها وشخصيتها ـ تتجلى في البيت في صورة واضحة رائعة ، وهل أبلغ في السخرية ، وأمعن في التهكم ، من اتخاذ الناس مطايا يركبها الشاعر إن استطاع ليصل عليها الى ممدوحه ؟

إن من الغريب حقا أن يكون فن شاعر كأبي الطيب رائعا كل الروعة ، بالغا نهاية القوة والسحر ، حين ينظر إليه كله كأثر أدبي حافل ، فيحكم على قصيدة من قصائده ، أو على مجموعة منها ، أو عليها كلها ، حينئذ يرتفع أبو الطيب الى الذروة ، وينتهى شعره إلى الغاية ، أما إذا قطعت أو صاله فنظر إلى بعضه : كحرف في كلمة من كلماته ، أو لفظة في بيت من أبياته ، أو بيت في قصيدة من قصائده أو خذ الشاعر وحوسب حسابا غير يسير . ولقد تعمد الصاحب أن ينظر إلى فن أبي الطيب هذا النظر الجزئي ، مخفيا وراء نقده مافي نفسه من إعجاب وتقدير . وقد شاء الجرجاني في وساطته ألا يترك هذه الناحية أو يغفلها فطالب بالحكم على فن أبي الطيب كله أو جله أو كثير منه ، لا على جزئياته الضئيلة التى لا تحط زلاته فيها من مكانته ومنزلته ،

وعرض كثيرا من روائعه ، طالبا الأنصاف فى الحكومة ، والعدالة فى الرأى (٨٩ و ٩٠ وساطة)

هذا هو حديثنا عن رسالة الصاحب ، ولكن فى أى تاريخ ألف الصاحب رسالته ؟

يقول الصاحب فى مقدمة « الكشف » : « وأنا منذ عشرين سنة أجالس العلماء والشعراء والأدباء ، وعشرين سنة أخرى آخذ عن رواة المبرد وأصحاب ثعلب » فهو إذاً حين تأليف رسالته كان قد قضى أربعين سنة فى الدراسة ومباحثة العلماء ، فإذا كان بدأ دراسته فى العاشرة من عمره فتكون سنه حين ألف رسالته خمسين سنة ، وإذا كان ميلاده عام ٣٢٦ هـ فيكون تاريخ تأليفها سنة ٣٧٦ هـ وكان للباحث الحق فى أن يعتمد على ذلك الاستنتاج لولا أن الصاحب يقول إثر ذلك : وفما وجدت من يعرف الشعر حق معرفته ، وينقده نقد جهابذته ، غير الأستاذ الرئيس أبى الفضل ابن العميد ، أدام الله أيامه » فابن العميد (م سنة ٣٦٠) كان إذاً لايزال حيا حين كتابة الصاحب رسالته ، فتكون قد ألفت قبل عام ٣٦٠هـ ، ونحن وإن وقفنا بين نصين متعارضين، إلا أن دلالة الثانى لا تحتمل شكا أو تأويلا ، وكثيرا مايبالغ الانسان فى تقدير سنه ، لاسيما فى معرض الزهو العلمى ، فتكون هذه الرسالة قد ألفت والصاحب قد تخطى حدود الشباب ، وذلك بعد وفاة المتنبى (أى بعد عام ٣٥٤ هـ) ، وقبل عام ٣٦٠ ، فلنظل على ذكر من هذه الحقيقة لاتصالها بحقيقة أخرى سنبسط الكلام فيها فى بحثنا القادم إن شاء الله ؟ « يتبع »

محمد عبد المنعم خفاجى

الدعايات الادبية

سئل ابن سيرين المحدث المشهور عن رجل فقال : توفى البارحة . فلما رأى جزع السائل قال له : متلطفا : « الله يتوفى الأنفس حين موتها ، والتى لم تمت فى منامها » وإنما أردت بالوفاة النوم .

والتوفى القبض ، ومعنى الآية : الله يقبض الأرواح حين تموت ، ويقبض من لم تمت حين تنام . ثم قال تعالى : « فيمسك التى قضى عليها الموت ويرسل الاخرى إلى أجل مسمى ، إن فى ذلك لآيات لقوم يتفكرون »

ومرض زياد فدخل عليه شريح القاضى يعوده ، فلما خرج بعث اليه مسروق بن الأخدع يسأله : كيف تركت الأمير ؟ قال شريح : تركته يأمر وينهى . فقال مسروق : إن شريحاً صاحب تعريض فاسألوه عن حقيقة مايقصده من قوله . فسألوه فأجابهم : تركته يأمر بالوصية ، وينهى عن البكاء عليه .

كلمـــــة (١)

والحق ، وهو وليد الترابط والتلاحم بين الأفراد ، إنما ينبعث من تمازجهم وتجانسهم وتصارعهم وتضاربهم وتلاقيهم مع بعضهم البعض ، ووقوفهم إزاء بعضهم البعض .

والحق فى التبايع والتأجر والرهن والضمان والتضمين آية من آيات العمران ، ومظهر من مظاهر الحياة . ولا تقف الحياة عنـد ذلك التعامل المدنى بالمعنى الواسع ، بل قد تجر طبيعة التعامل بفعل الزمن وأفاعيـله ومفاجآت الظروف وغرائب الملابسات الى فـروق كبرى بين الأفراد تجعلهم طوائف مختلفة وفرقا متباينة ، وأخصها بل وأعمها طائفة الحاكمين ومالهم من سلطان يرجع فيه الى الوراثة أو المال أو الجاه أو الأرض ، وطائفة المحكومين ومن غلب على أمرهم منهم ، وليس لديهم من وفرة القوة ونصيب الفوز فى الحياة القدر الذى يضطلعون به للوقوف فى وجه من استبد من الحاكمين واشتط فى أمره ونهيه وسار فى غير روية وحسبان ، وأبى إلا أن تطمس ذهنه غطرسة الأفك والبهتان . هـذه الطبقة طبقة الأشراف فى روما ، وقد وقفت إزاءها طبقة الدهماء وعوام الأفراد ، قد استبدت بأمرها وأنزلت بدهماء الشعب آلاما وإيلاما أصنافا عدة حتى إذا ما طغى عليها كبرياؤها فار مرجل الدهماء فورانا اندلع لهيبه فى مناحى الشعب واتقدت فيـه نيران الحقد والغيظ والحنق ، وقضى الأمر بين الأشراف والدهماء بعقد ميثاق لصلح توازنت فيه بقدر الامكان الممكن حقوق كل طائفة نحو الأخرى ، ووضع الصك فى القرن السادس قبـل الميلاد ، وأنشئت الألواح الاثنا عشرة لوحة فـكانت دستورا مسطورا يحد من سلطان القوى ويمد الضعيف بما شاءت الظروف من قوة ، يدفع بها العدوان إن كانت لهذا الأخير بقية من ظل الوجود .

وكأن الصك ولزومه بين الطرفين أمر قد لوحظ من زمن بعيد فى الخليقة البشرية ، فان كان الأمر قـد اتصل بتوازن يتعلق بالشئون السياسية وما يجر اليه من الشئون الخاصة فى التعامل وغيره ، فان الفريق المهضوم الحق يأبى إلا أن يكتب له عقد أو شبه عقد ، صك كتابى تسطر فيه حقوق كل فريق ، والحد من شذوذ كل فريق ، والوقوف دون طغيان فريق على فريق.

هذا الدستور على ما ظهر من مكامن الحياة ومستور الأزمان المتعاقبة ، ضرورة اجتماعية لها سلطان علوى عظيم الشأن ، وله رهبة فى القلوب ، هـو يروع من تسول له نفسه بالمروق والخروج عن الحد ، ويقف حجر عثرة فى طريق من تنزل به نزوات شيطانية فيهم بطغيانه

---

(١) كنا وعدنا القراء أن ننقل لهم المقدمة الجامعة لوجهات النظر القانونية التى وضعها سعادة الأصولى الكبير عبد السلام ذهنى بك المستشار بالمحكمة المختلطة ، فى نواحى شتى من المرامى التشريعية الحديثة على رأس كتابه الموسوم بالحقوق . فنوفى بما وعدنا اليوم :

ليدوس الصك الدستورى تحت قدميه . فاذا ما وجد الدستور وكلماته وما لاح من نور ونار بين سطوره ، خاف أن يكتوى بناره ، فعاد القهقرى فى ضوء نوره ، وكان من الآمنين .

ومن شأن الصك أن يبعث فى النفس الهدوء والحذر ، والطمأنينة واليقظة ، وأن يذكى فى النفس روح الاستقرار والهدوء ، وأن يمدها فى كل آن بنفحة ، بل ونفحات من القوة ، إن بدأت بطورها المعنوى الروحانى ، فانها تنتهى بدرع صحيح يحميها فتتقى به شر العدوان . هذا التأثير النفسانى الذى يتولد فى النفوس مما ينبعث من الصك الدستورى ، والصك بوجه عام ، إنما يرجع إلى ما يلقى فى روع كل فرد وجماعة من عظمة الصك وسلطانه . له عظمة وسلطان ، هو الحصن والمعقل الذى يأوى إليه دائما كل من أحس بألم يأتيه من آخر . يحس فيه الفرد بأنه فى حمى من غدر ينزل به ، وفى أمن ممن يفكر فى الطغيان عليه والنيل منه .

هذا الصك الدستورى بين « البليب » أو « البليبيين » وهذه الألواح الاثنا عشرة قد أوفت بموادها وقيودها ومحظوراتها وضمنت لكل فريق ما يطمئن إليه من الحقوق فى توازن وتعادل . ولم يأت الصك إلا بعد أن اضطربت الحقوق فى أيدى أصحابها واختل التوازن فيها وخيف على عمران الجماعة أن ينهار وأن تلتهمه نيران الضغن ولهيب الحقد والحنق ، وأبى أصحاب الرأى وأولو الزعامة من الفريقين إلا أن يعملوا فى رأب الصدع ولم الشعث ومعالجة الحال برفع أسباب الاختلال التوازنى والعمل على المحافظة على التوازن محافظة تضمن للجماعة البقاء فى جو هادئ ساكن لا يشوبه اضطراب ولا تعيبه مخاوف ، ولا تروعه وساوس الشك والجزع ، ويتهادى الفرد فى الحياة إلى مراميه المرجوة من طبيعتها تهاديا فى غير قلق وجزع . وإذا هدأت الحال وزال الاختلال فى التوازن ، تعادلت الأمور وتعادلت معها الحقوق ، وسارت الطبيعة فى طريقها السليم وعم العمران وساد الهدوء ، فكانت المدنية السليمة والتفوق العمرانى بعيد المدى والهناء واسع الأطراف ، وكانت العدالة فى أوجها الأعلى وسمائها الصافية .

وتلك العدالة ، وهى مظهر من مظاهر التوازن فى الحقوق ، لا بد لها من قوة تحمى ذمارها وترعى أمرها « والعدالة بلا قوة ، كما يقول « باسكال » ، تصبح غير قادرة ، والقوة بلا عدل استبداد . ولا بد حينئذ من وضع العدالة والقوة معا ، ومن أجل ذلك يجب العمل على أن تكون العدالة قوية وأن تكون القوة عادلة » .

والحق فى ذاته لايمكن أن يوجد ويفهم وأن تضفى عليه الحياة لونه العمرانى ويصبح وأثره فى الوجود ظاهر نافذ ، إلا إذا وجد أمامه حق آخر أو حقوق أخرى .

وهذا الوقوف من جانب الحق أمام الحقوق ، إن هو إلا تواثب فى لين ، وتصارع فى غير عنف ، وتقاتل وتزاحم فى تؤدة وحكمة وطيب خلق . ولابد لصاحب الحق وهو يجرى حقه أن يراعى ما للغير من حقوق ، وأن يحد من سلطان حقه بالقدر اللازم حتى لايختل التوازن

وحتى لا يطغى سلطان حـق على سلطان حق آخر . والطغيان يتنافى مع التوازن . والتوازن يقابله تعادل الحقوق مع الفروق المقبولة فى غير خذلان وعنف ، وفى غير اعتداء يضير الغير . والتعسف فى الحق صورة من صور طغيان الحق فى يد صاحب الحق . والتعسف مؤذن باختـلال التوازن ، ولا بد فيـه من الزوال حتى يعود التوازن الى حظيرته الأولى حظيرة الاعتدال . وفى الزوال عدالة ، ولا بد لها من قوة ، لأن الطغيان وقد وقع بالقوة اللامشروعة لابد له فى زواله من قوة أخرى هى القوة المشروعة . وفى القوة حمى للعدالة . وفى العـدالة حمى للقوة . فأن طغت قوة واختل التوازن واضطرب التعادل واهتز ركن العدالة توزع الخلل على التوازن التعادلى وعلى العدالة وفشا فيهما ، ولابد وقتئذ من قوة تعيد الأمر إلى نصابه الأول .

وفى الاعتساف مساس بالعدالة ، وهدر للقوة التى تحميها ، ومخالفة صريحة لضرورات العمران وشئون الوجود . وفى الاعتساف خرق للميثاق العمرانى المفروض وجوده بالبداهة وطبيعة الحياة بين الأفراد وهم حملة الحقوق وأصحاب المزايا الحيوية . فأن لم يكن نص القانون الموضوع يحظر الاعتساف فالقـول به حاصل بطبيعة الحياة . لأن فى الاعتساف ووقوعه اضطـرابا فى الحقوق وتوازنها . والتوازن بديهة من بديهيات الحياة . والتزام صاحب الحق جانب حقه بما رسمته له الحياة الطبيعية من حدود مألوفة معقولة ، التزام يخضع لبديهيات الحياة .

والاعتساف خرق لها وتشويه لـكيانها ومساس بالعـدالة . ولا بد من الضرب على يد المتعسف حتى تستقر العدالة فى مكمنها وحتى يعود التوازن الحقوقى الى انسجامه الأول ، ولا بد فى ذلك من قدر من القوة ، لأن فى التعسف إجراما مدنيا لابد له من قوة رادعة يطمئن اليها أصحاب الحقوق الأخرى التى نالها ما نالها من أذى وطغيان .

والتعسف فى الحق والخروج به عن بغيته العمرانية والتبييت على الأذى بالغير ، وتصريف الحق فى غير الطريق المأمون المشروع له ، أمر لا يقره قانون ولا ترضى به طبيعة الحياة . والدافع للتعسف نية تملك على صاحب الحق فـكره وتصريفه للأمور وتدفع به إلى الايذاء والغدر .

والاعتساف فى الحق شعور يتولد لدى صاحبه بالاحساس بقوة الحق ، قوة تفوق قوته اللازمة له وتعدو به الى الطغيان والاعتداء على حق الغير . فاذا ما بدرت بوادر الطغيان قامت قوة من الجانب الآخر المغدور وأبت إلا مناوأة القوة الأولى الغاشمة ، وأصبحت القـوتان فى تصارع وتقاتل حتى تصرع الثانية المعتدى عليها ، الأولى المعتدية . فاذا ما صرعتها وتوطدت العدالة وتركزت فى مكانها بفضل القوة عاد الحق الأول الى مكانه الطبيعى وقد تجرد مما عابه من شوائب الغيلة والغدر ، وإذ ذاك تتوازن الحقـوق وتستقر فى بيئاتها متعادلة متجانسة يسددها الانسجام ، ويملوها الاندماج ، ويحـددها التضافر على تحقيق بغية الحياة ومرامى الوجود . (للـكلام بقية)

البلاغة وعلم النفس

لعل علوم البلاغة أقل علوم العربية نصيبا من جهود الباحثين المعاصرين ، ولعلها كذلك أحوج هذه العلوم الى التجديد والتهذيب ، ولكننا نستطيع أن نقول — في غير غض من عمل أحد — إن الأبحاث التى طالعنا بها هذا العصر فى هذه العلوم ليست بذات غناء .

ولقد شاع فى رسائل المعاصرين النعى على علماء البلاغة ، ورميهم بالجهل أحيانا ، وهذه طريقة لا تؤدى الى غاية ، ولو أنهم إذ هدموا بنوا لكان الأمل قويا فى أن نظفر بشىء . ومن حق أسلافنا علينا أن نذود عنهم ، وندفع ما يلحق بهم من ظلم وجحود .

قرأت رسالة صغيرة لأستاذ كبير ، له مكانته فى الأوساط الثقافية ، سماها (البلاغة وعلم النفس) تحدث فيها عن صلة قديمة بين الأبحاث البلاغية ومظاهر النفسية الانسانية ، ولكنه نعى على الأسلاف أنهم لم يربطوا بينهما على أن علم النفس علم من العلوم (مع أنه كان من معارفهم) . ورأى أن هذا الربط فى الدرس وفى غير الدرس ، بل هو ضرورى لفهم إعجاز القرآن وتفسيره حيث يقول « فالنظر الصائب اليه — يعنى القرآن — والفهم الصحيح له ، أو بعبارة أكثر صراحة ، تفسيره ، لا يقوم إلا على إدراك ما استخدمه من ظواهر نفسية ، ونواميس روحية ، أدار عليها بيانه مستدلا وهاديا ومقنعا ومجادلا ، ومثيرا ومهددا ، وأصح ما يبنى عليه هذا التفسير هو القواعد النفسية ، وأصدق ما اهتدى اليه العلم قديما وحديثا عن تلك الشئون ؛ فليس يصح أن تعلل عبارة من عباراته ، أو يحتج للفظ فى آية من آياته ، أو يستشهد لأسلوب من أساليبه ، إلا بموقعه كله من النفس ، وبما كشف العلم عن هذا الموقع ، وما سبر من أغواره ؛ فبالأمور النفسية لا غير يعلل إيجازه وأطنابه ، وتوكيده وإشارته ، وإجماله وتفصيله ، وتكراره وإطالته ، وتقسيمه وتفصيله ، وترتيبه ومناسباته ؛ وما قام من تعليل هذه الأشياء وغيرها على ذلك الأصل فهو الدقيق المنضبط ، وما جاوز ذلك فهو الادعاء والتمحل أو هو أشبه شىء به » .

ورأى أن هذا انسياق من الكاتب وراء الفكرة التى سيطرت على قلمه ، ولكننا مع ذلك ننتظر حتى نرى مبلغ صدق هذا من الأبحاث التى نأمل أن نظفر بها يوما ، وإن كنا نجزم بأن دعواه أن كل تعليل لأسلوب القرآن أو معناه لا يقوم على أساس نفسى ادعاء وتمحل نعتقد أن هذا مبالغة لا تمت الى الصواب بصلة ، ونترك له هذه الدعاوى وأمثالها الى حين يؤيدها بأمثلة ، لنرد على هذين المثالين الوحيدين اللذين اعتمد عليهما فى رسالته ، وادعى

فيهما أن القدامى وقفوا عند تعليلات جافة ركيكة ، ولم ينظروا فيهما الى الأمر النفسى قط ، وسنرى أن وصمهم به ليس صحيحا ، وأن ما ذكر أنه وصل إليه هو هو الذى ذكره علماؤنا الأجلاء ، قال : « نحن نقرأ مثلا فى بيان ميزة الأسلوب المعروف عندهم باسم تأكيد المدح بما يشبه الذم قولهم : إن سبب ذلك أن هذا الأسلوب كدعوى الشىء ببينة ، ويفسرون ذلك بأن القائل علق نقيض المدعى وهو إثبات شىء من العيب بالمحال والمعلق بالمحال محال ، فعدم العيب محقق ؛ كما تقرأ لهم وجها آخر لميزة هـذا الأسلوب هو : أن الأصل فى مطلق الاستثناء الاتصال فذكر أداته قبل ذكر المستثنى يوهم إخراج شىء مما قبلها فاذا ما أوليت الأداة صفة مدح وتحول الاستثناء من الاتصال الى الانقطاع جاء التأكيد لما فيه من المدح على المدح والاشعار بأنه لم يجد صفة ذم يستثنيها .

« ولعل السر النفسى لذلك فيما يظهر هو ما فى هذا الأسلوب من معنى المباغتة والمفاجأة التى تكسبه طرافة وتثير حوله تنبها » .

والذى نلاحظه هنا أمور :

(١) أن التعليل الأول أحد تعليلات لهم ويمكن إرجاعه الى أمر نفسى بل هو فى الحقيقة من أخص أمور النفس ، فهو فكر مرتب ومنطق محكم ، وليس شيئا ما رده به من أنه يترتب عليه أن « عبارة التوثيقات المؤكدة ولغة الاشهادات المسهبة هى الفصحى » وأظن أن الفرق بين الاثنين واضح ! !

(٢) أن المفاجأة التى ذكر أنه وصل إليها إنما مأتاها انقطاع الاستثناء ، وذلك أن النفس حين تسمع أول الكلام تنتظر أن يجىء آخره من جنس أوله ، ويستقر فيها اطمئنان لذلك ، فاذا انقطع الاستثناء فوجئت بما لم تتوقعه .

(٣) أنهم ذكروا لهذا علة نفسية ؛ قال فى المطول بعد أن ذكر التعليلين السابقين : « مع ما فيه من الخلابة وتأخيذ للقلوب » وفى هذه الكلمة الأخيرة (تأخيذ للقلوب) كل الرد على الباحث المفضال .

أما المثال الثانى فحيث يقـول : « ومن ذلك مثلا أنا نسمعهم يقولون : أطبق البلغاء على أن المجاز أبلغ من الحقيقة ، وأن الاستعارة أبلغ من التصريح بالتشبيه . . . الخ . ثم لا يعللون شيئا من ذلك كله إلا بالفكرة السابقة فى تأكيد المدح بما يشبه الذم من قولهم : إنه كدعوى الشىء ببينة » . ولعلنا نقف طويلا متعجبين حين نعلم أن صاحب الصناعتين عقد فصلا للموازنة بين الحقيقة والمجاز ذكر فيه أكثر من أربعين مثلا ، وعلل لـكل مثال بعلة ، وليس واحد مما سبق من هذه العلل ، وأنه فى أول الفصل علل تعليلا عاما بأمر نفسى فقال « وفضل هذه الاستعارة وما شاكلها على الحقيقة أنها تفعل فى نفس السامع مالا تفعل الحقيقة » ولـكن

القول الفصل فى ذلك هو كتب الشيخ عبد القاهر ، وقبل أن نسوق النصوص فى ذلك نحب أن نضع بين يدى القارئ ما كتبه ناشر أسرار البلاغة فى مقدمته قال « ينبغى لقارئ هذا الكتاب وصنوه دلائل الاعجاز أن يتأمل حق التأمل ما انفرد به الامام عبد القاهر من جعله علوم البلاغة ــ البيان والمعانى والبديع ــ من قبيل العلوم الطبيعية كعلم النفس وعلم الأخلاق وعلم الفلسفة العقلية ــ لا مجرد مواصفات واصطلاحات ــ فانه يقيم الدلائل ويسوق الحجج على كون البليغ من الكلام باشتماله على التشبيه والتمثيل والمجاز العقلى أو اللغوى من قواعد البيان ، أو بمراعاة نكت المعانى فى التعريف والتنكير والحصر والتاكيد والفصل والوصل وغير ذلك ، إنما كان بليغا بذلك لأمور حقيقية فى عقول الناس وشعورهم وتأثير الكلام فى أنفسهم».

وهذا كلام صريح فى أن علماءنا تنبهوا لهذا الذى أراد الاستاذ أن ينبهنا إليه ، بل جعلوه أصلا تؤلف على ضوئه الكتب ، ولست أسوق له شواهد كثيرة ولكنى أكتفى بشاهد واحد فى المثال الذى ذكر أنهم لم يذكروا له تعليلا نفسيا . فى أسرار البلاغة ص ١٠٢ « وإن أردت اعتبارا لك — يعنى تأثير التمثيل فى النفس — فى الفن الذى هو أكرم وأشرف (١) فقابل بين أن تقول : إن الذى يعظ يضر بنفسه من حيث ينفع غيره ، وتقتصر عليه ، وبين أن تذكر المثل فيه على ماجاء فى الخبر من أن النبى صلى الله عليه وسلم قال : « مثل الذى يعلم الخير ولا يعمل به مثل السراج الذى يضىء للناس ويحرق نفسه » ويروى « مثل الفتيلة تضىء للناس وتحرق نفسها » . وكذا فوازن بين قولك للرجل وأنت تعظه : « إنك لا تجزى على السيئة حسنة فلا تغر نفسك » وتمسك ، وبين أن تقول فى أثره « إنك لا تجنى من الشوك العنب وإنما تحصد ماتزرع » وأشباه ذلك . وكذا بين أن تقول : « الدنيا لا تدوم ولا تبقى » وبين أن تذكر قول النبى صلى الله عليه وسلم « من فى الدنيا ضيف وما فى يده عارية ، والضيف مرتحل ، والعارية مؤداة » .

« فهذه جملة من القول تخبر عن صنع التمثيل وتخبر عن حال المعنى معه .

« فأما القول فى العلة والسبب : لم كان للتمثيل هذا التأثير ؟ وبيان جهته ومأتاه ، وما الذى أوجبه واقتضاه ، فغيرها .

« وإذا بحثنا عن ذلك وجدنا له أسبابا وعللا كل منها يقتضى أن يفخم المعنى بالتمثيل وينبل ، ويشرف ويكمل ، فأول ذلك وأظهره أن أنس النفوس موقوف على أن تخرجها من خفى الى جلى ، وتأتيها بصريح بعد مكنى ، وأن تردها فى الشىء تعلمها إياه الى شىء آخر هى بشأنه أعلم وثقتها به فى المعرفة أحكم ، نحو أن تنقلها عن العقل إلى الاحساس ، وعما يعلم بالفكر إلى ما يعلم بالاضطرار والطبع ، لأن العلم المستفاد من طرق الحواس أو المركوز فيها من جهة

(١) يقصد فن الوعظ .

الطبع وعلى حد الضرورة يفضل المستفاد من جهة النظر والفكر فى القوة والاستحكام ، وبلوغ الثقة فيه غاية التمام ، كما قالوا « ليس الخبر كالمعاينة ولا الظن كاليقين » فلهذا يحصل بهذا العلم هذا الأنس ، أعنى الأنس من جهة الاستحكام والقوة ، وضرب آخر من الانس وهو ما يوجبه تقدم الألف كما قيل :

ما الحب إلا للحبيب الأول .

ومعلوم أن العلم الأول أتى النفس أولا من طريق الحواس والطباع ، ثم من جهة النظر والروية ، فهو إذن أمس بها رحما وأقوى لديها ذمما ، وأقدم لها صحبة ، وآكد عندها حرمة ، وإذا نقلتها فى الشىء بمثله عن المدرك بالعقل المحض ، وبالفكرة فى القلب ، الى ما يدرك بالحواس أو يعلم بالطبع وعلى حد الضرورة فأنت كمن يتوسل اليها للقريب بالحميم ، وللجديد الصحبة بالحبيب القديم ، فأنت إذن مع الشاعر وغير الشاعر إذا وقع المعنى فى نفسك غير ممثل ثم مثله كمن يخبر عن شىء من وراء حجاب ثم يكشف عنه الحجاب ويقال ها هو ذا فأبصره تجده على ما وصفت » .

وبعد ، فنحن لا يكفينا أن يكثر معاصرونا من ثلب الأقدمين والتنويه بقصورهم ولكننا نريد أن يخرجوا لنا قواعد جديدة على الوضع الذى يريدون وحينئذ نقول أنهم استدركوا على سابقيهم ، وأفادوا علوم البلاغة ، أما أن نسمع ونقرأ أن البلاغة معقدة ، وأن النحو قاصر ، ثم لا نسمع ولا نقرأ غير هذا ، فلا ، وما أحسن قول الشاعر :

تقولون أخطأنا فهاتوا صوابكم   وكونوا بناة قبل أن تهدموا الصرحا

على محمد حسن
المدرس بمعهد القاهرة

من أمثال العرب

قال أكثم بن صيفى : مقتل الرجل بين فكيه .

وقال : ربما أعلم فأذر . يريد أنه قد يعلم الشىء ويدع ذكره لما يحذر من عاقبته .

وقال غيره : من ضاق صدره اتسع لسانه . وقال : من أكثر أهجر . أى من أكثر من الكلام وقع فى الهجر من القول . والهجر القبيح من القول .

وقال العرب فى الصمت : الصمت حكم وقليل فاعله .

وقالوا : استكثر من الهيبة الصموت . أى أن الكثير الصمت يستكثر من مهابة الناس إياه .

وقالوا : الندم على السكوت ، خير من الندم على الكلام .

وقالوا : صدرك أوسع لسرك . وقيل لأعرابى : كيف كتمانك السر ؟ فقال: ماصدرى إلا قبر .

وقالوا : رب سامع خبرى ، لم يسمع عذرى ، ورب ملوم لاذنب له .

وقالوا : لا تهرف قبل أن تعرف . أى لا تمدح قبل أن تختبر .

رفقا بالقوارير !!

يلوح لنا أننا نحن الرجال ، أو بعضنا بعبارة أدق ، قد أسرفنا إسرافا كبيرا فى الحملة على المرأة ، فقد أثقلنا كاهلها بالمهاجمة الشـديدة ، والانتقادات المرة ، والقذائف المهلكة التى أخذنا نلقيها عليهـا فى إصرار وتتابع ، كأننا نقاتل عدوا لئيما خبيثا ، تجرد من كل نزعات الخير ، واحتمل جميع بوائق الفتنة ، فاتهمنا المرأة فى عقلها وأدبها ، وجسمها وعملها ، وعرضها وأخلاقها ، وباطنها ومظهرها ، وثيابها وزينتها ؛ ورددنا مرارا وتكرارا أنها جرثومة البلاء وأس الشقاء دون سواها . . . وقل منا فى خطبنا أو مقالاتنا أو أحاديثنا أن نكون منصفين للمرأة ، فنذكر فضائلها بجوار عيوبها ، ونشير الى حقوقها كما نستقصى واجباتها ، ونشجع رغبات الخير فى نفسها كما نجاهد مفاسد أخلاقها ، أو نأخذها بالحكمة والموعظة الحسنة ، وملاحظة ضعفها الذى يستلزم اللين والرحمة حتى تهتدى الى الصواب !!

ولقد كان من نتائج هذه الشدة الطاغية الظالمة الدائمة ، أن فقد أكثرنا صداقة المرأة ، وجعلوها تخاف منهم ، ولا تؤمن بهم ، ولا تستجيب لدعائهم ، ولا تصدق أحكامهم ، ولا تنزل على مقترحاتهم . وكان من نتائجها أيضا أن ظن بعض الناس بالمرأة الظنون ، فاعتبروها شيطانا رجيما ، ومخلوقا لئيما ، لا يستحق أن يعيش فى المجتمعات ، بل الأولى به نيران السعير . وتحت تأثير هذه العقيدة الضالة أخذ هؤلاء الرجال يعاملون نساءهم الضعيفات كمعاملاتهم للحيوانات فلا رحمة ولا شفقة ، ولا تعاطف ولا تآلف ، بل قسوة وغلظة ، وتبجح وفظاظة ، وإعراض ونفور ، وسوء ظن وعدم وتقدير .

فكان لزاما على المؤمن المستبصر أن يذكر الجاهل الغافل ، ويرشد الحائر الضال ، حتى ننصف هؤلاء النسوة المظلومات ، فيتقى الله فيهن ، ويعاملهن كما أمر الاسلام ، وبذلك نقوى جانب الخير المودع فى صدورهن ، ونخفف من طغيان الشر المستكن لديهن ، ورحم الله عبدا لزم سواء السبيل ، وباعد بينه وبين الافراط والتفريط !

لقد كان من آيات الله الكبرى ، وعلامات رحمته العظمى ، أن خلق لنا من أنفسنا أزواجا لنسكن اليها ، وجعل بيننا وبينهن مودة ورحمة ، وسببا متينا ، وميثاقا غليظا ، وكان من حكمة إلله فى نظام الاجتماع أن جعل الرجال قوامين على النساء ، والقوامة تكليف يقتضى أخلاقا تناسبها ، وواجبات لا بد من القيام بها ، فهى ليست مطلق سيادة استبدادية للقوى على الضعيف ، فان الله لا يرضيه ذلك ، بل جعل لهن مثل الذى عليهن بالمعروف ، وأمرنا أن نعاملهن بالاحسان ، وأن نخاطبهن باللين الطيب من الكلام ، وحذرنا من الاعتداء عليهن ،

ولو كنا كارهين لهن ، فقال القرآن الكريم : « وعاشروهن بالمعروف ، فإن كرهتموهن فعسى أن تكرهوا شيئا ويجعل الله فيه خيرا كثيرا » .

وليس حسن الخلق مع المرأة أن نكف الأذى عنها فحسب ، ولكن بأن نبالغ فى ترضيتها وتطييب خاطرها ، فنحتمل أذاها ، ونغفر إساءتها ، ونعفو عن زلتها ، ونقودها نحو الصلاح برفق واصطبار . ورحم الله الحسن البصرى حينما سأله أحد الناس قائلا : إن لى بنية فمن ترى أن أزوجها ؟ فقال : زوجها ممن يتقى الله ، فان أحبها أكرمها ، وإن أبغضها لم يظلمها .

ولقد كانت نساء النبى صلوات الله عليه يراجعنه فى الكلام ويهجرنه ويخاصمنه ، فلا يثور ولا يغضب ، بل يحتمل ذلك منهن صابرا كريما ؛ وقد حدث بينه وبين عائشة خصام ذات يوم فحكما بينهما أباها أبا بكر الصديق رضى الله عنه . فقال لها النبى : تتكلمين أو أتكلم ؟ فقالت وهى غضبى : بل تكلم ولا تقل إلا حقا ! فلطمها أبو بكر على وجهها فأسال الدم من فمها ، وقال يا عدوة نفسها ! وهل يقول غير الحق ! فدفعه النبى عنها وحماها وراء ظهره ، وقال لأبى بكر : ما دعوناك لهذا ، ولا أردنا منك هذا !

ويخطىء كثير من الرجال خطأ فاحشا حينما يظنون أن تدليل المرأة فى البيت ، وخضوع الرجل أمامها ولو فى الأمور الهينة التى لا تمس رأيا ولا عقيدة ، يعتبر ضعفا منه وسيطرة لها عليه ، فتراهم يصرون على أن تكون كلمتهم هى الأولى والأخيرة ، ورأيهم هو الذى لا يعارض ولا يؤخر ، ويجعلون المرأة فى كل الشئون كالخشبة المسندة أو المتاع المهمل ، لا تشترك فى مشاورة ، ولا تحكم فى أمر ؛ وليس هذا من القوة أو الرجولة الصحيحة فى شىء ، فالعزيمة والصرامة والقوة إنما تظهر خارج البيت فى جهاد الحياة ومقارعة الأيام .

وأما البيت فيتطلب من الرجل أن يكون فيه هينا لينا ، يألف ويؤلف ، والكريم من غلبه أهله داخل بيته لسماحته ومروءته ، وغلب الرجالَ خارج بيته لبطولته وزعامته ، فقد قال صعصعة لمعاوية : يا أمير المؤمنين ! كيف ننسبك الى العقل وقد غلب عليك نصف إنسان ؟ (يريد غلبة امرأته فاختة عليه) . فقال معاوية : ياهذا ، إنهن يغلبن الكرام ، ويغلبهن اللئام !

ومن الواجب على الزوج أيضا أن يقوم لزوجته بكل ما تحتاج إليه من نفقة كافيه وثياب واقية ، ومأكل ومشرب ، ومسكن وفراش ، فان الانفاق على الزوجة مقدم على كثير من وجوه البر والانفاق ، فقد قال صلوات الله عليه : « دينار أنفقته فى سبيل الله ، ودينار أنفقته فى رقبة ، ودينار تصدقت به على مسكين ، ودينار أنفقته على أهلك ، أعظمها أجرا الذى أنفقته على أهلك ! » .

ويجب أن يعاملها بما يليق بشريكة حياته ، ومدبرة شئونه ، وألا يسرف فى الغيرة عليها ، أو يتسقط عيوبها ، فقد نهى النبي صلى الله عليه وسلم عن تتبع عورات النساء ، وأمر الرجل ألا يطرق زوجته ليلا إذا كان غائبا يطلب بذلك عثراتها ، فان ذلك من شيمة المستريب الخؤون.

ومن الواجب على الزوج أن يخلص زوجته من ظلمات الجهل ، فيعرفها الحلال والحرام ، ويبصرها بواجباتها نحو الله والناس ، فذلك أمر العلى القدير : « يأيها الذين آمنوا قوا أنفسكم وأهليكم نارا » . والوقاية من النار لاتكون إلا بفعل الحسنات واجتناب السيئات ! !

فإذا ما شاءت المقادير أن تحين ساعة الفراق بين الزوج وزوجته ، كان واجبا على الرجل أن يظهر بمظهر النبل والكرامة ، فلا يسىء الى زوجته ، ولا ينسى سابق عهده معها ، ولا يهضم حقا من حقوقها باعتداء ، والله قد أمرنا فى محكم تنزيله بأن نعامل المرأة معاملة الأشراف النبلاء فى حالتى الاجتماع والافتراق : « فإمساك بمعروف أو تسريح بإحسان » .

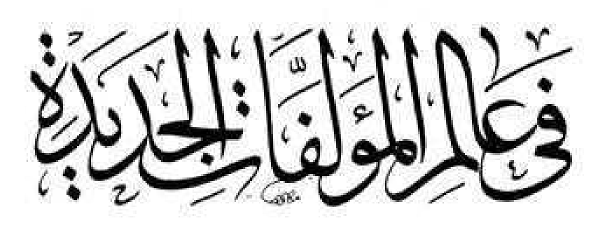
ولله در الرسول الكريم حينما يقول : « استوصوا بالنساء خيرا » فلم يكتف بأن يوصى الرجل بحسن معاملة النساء وتقديم الخير والبر إليهن ، بل أمر أن يوصى كل منا أخاه فى مختلف الظروف والمناسبات بأن يحسن الى نسائه ويحتمل أذاهن .

يامعشر الرجال ! هـذا قليل من كثير يجب علينا نحو النساء ، فإذا كنا قد طالبنا المرأة مرات ومرات بأن تؤدى ما عليها من واجبات ، وأطلنا فى الشكوى منها والتنديد بها والحملة عليها ، فما أجدرنا أن نذكر بجوار ذلك أننا أيضا لم نؤد إليهن حقوقهن كما رسم الاسلام ، فكيف ننصح ولا ننتصح ؟ وكيف نحمل المرأة وحدها التبعة فى شقائنا وبلائنا ، مع أن لنا يدا فى الخطيئة والاهمال ؟ يا قومنا : « إن الله يأمر بالعدل والاحسان وإيتاء ذى القربى ، وينهى عن الفحشاء والمنكر والبغى ، يعظكم لعلكم تذكرون » .

أحمد الشرباصى
خريج كلية اللغة العربية

تفوق باهر

لأول مرة فى تاريخ الأزهر الشريف حصل الأديب المعروف الأستاذ احمد الشرباصى على درجة الامتياز الأولى ، فكان ترتيبه « الأول » فى الشهادة العالية لكلية اللغة العربية بالجامعة الأزهرية ، كما حصل على درجة الامتياز الأولى فكان ترتيبه « الأول » أيضا فى شهادتى العالمية وإجازة التخصص فى التدريس لكليات الأزهر الشريف ، فنهنئ الأستاذ احمد الشرباصى على ذلك التفوق الباهر ، ونرجو أن يكون قدوة لغيره .



في عالم المؤلفات الجديدة

الشيخ محمد عبده

كان الأستاذ الامام فى عصره أمة وحده ، وجد فى عهد كان محتاجا الى مثله ، فأثر فى جيله تأثيرا لا يشتبه بغيره ، فأحدث فيه انتقالا لم يحدث له شبيه منذ قرون كثيرة .

نعم إنه لاقى فى هذه السبيل عقبات كأداء ، وكابد أهوالا جساما ، وهو أمر طبيعى ، فان العمل فى بيئة اعتراها الجمود منذ أجيال يفضى بطبيعة الحال الى مصادمات غاية فى الشدة وقد كان كل ذلك ، وصبر لها الأستاذ رحمه الله صبر الكرام ، وقاومها بصبر لا تزعزعه النوازل طوال حياته ، فان كان لم يطل به العمر حتى يرى ثمرة جهاده فقد رآه فى أكمل صورة بعد وفاته ، وحظى به بين العقول النيرة ، والأرواح العالية التى لقيت مثل ما لاقى ، وانتهت من عالم الملأ الأعلى الى مثل ما انتهى اليه .

إن هذا الرجل العظيم جدير أن يتبارى الكاتبون فى دراسة نفسيته دراسة تحليلية ، لا باعتبار أنه عالم فحسب ، ولكن باعتبار أنه مصلح قام بما اضطلع به خير قيام ، وتأدى عمله الى نتائج لها الأثر البالغ فى عقلية رجال الدين اليوم .

وإنه ليسرنى أن يجد الأستاذ الامام من مثل قلم الأستاذ الجليل الدكتور عثمان أمين مدرس الفلسفة بالجامعة المصرية محللا لنفسيته ، ومنقبا فى عقليته ، ومصورا لنزعته ، وقد استخدم الأستاذ كل ما أوتى من قوة الفهم فى اكتناه مذهب الامام ، وطريقته فى نشره ، وأسلوبه فى إيصال ذلك الى أكثر ما يمكن أن يصل اليه ، فى عهد كان رجال الدين فيه يتوقعون شرا من كل جديد ، ويكرهون أن يذكر اسم الشيخ جمال الدين الأفغانى ، ويعتبرونه وجميع من تلمذوا له مبتدعة لا يجوز الأخذ عنهم .

خطة خطيرة قبل عهدتها الأستاذ عثمان أمين فاضطلع بها على ما يحبه هواة الحقائق ، فكان موفيا بأحب بحث الى نفوس الناس فى هذا العهد الجديد .

وقد كتب الأستاذ المحترم رسالته فى أسلوب شائق جذاب ، بحيث لا يستطيع المطالع أن يدعها من يده حتى يتم قراءتها ، ولا يكتفى بذلك فيعيدها ، وهذا توفيق فى الوضع يعز على الكثيرين .

فهرس المكتبة الأزهرية

كان تعيين فضيلة الأستاذ المحترم الشيخ أبو الوفا المراغى أمينا لمكتبة الأزهر، عهدَ حياة جديدة لها، وبا كورة ارتقاء يناسب درجة أقدم جامعات العالم.

كانت المؤلفات القيمة التى تفيض بها مكتبة الأزهر مكدسة بعضها الى جانب بعض بدون نظام، وكان من يريد الاهتداء الى شىء منها يتكلف عناء قبل أن يصل الى غايته، وكانت كثير من المراجع التى يستدعيها بحث الباحثين تغيب عن ذاكرتهم لعدم وجود فهارس مفصلة للمواد التى تحويها، وربما كان فى بعضها فصل الخطاب.

رأى فضيله الأستاذ أبو الوفا المراغى كل هـذا كما رآه من قبله، ولـكنه امتاز عليهم بعدم الخنوع للظروف، فشمر عن ساعد الجد، وشرع يتخذ الوسائل لعمل فهرس عام للكتب المودعة بالمكتبة الأزهرية، بحيث لا يقتصر على ذكر الأسماء، ولكن يتناول مجمل ما اشتملت عليه. عمل ضخم يتطلب جهدا جاهدا، وكدا واصبا، ولكنها الهمم تتغلب على الصعوبات وتذلل العقبات، ولم يزل الأستاذ يجد ويكد حتى أخرج المجلد الأول من ذلك الفهرس، وهو يقع فى سمائة صفحة من القطع الكبير، فكانت مفاجأة سارة، ابرنشق لها كل عالم وباحث ومستطلع يرون أنهم فى حاجة الى الرجوع الى كتب تلك المكتبة. وقد أهدانا فضيلته نسخة من ذلك المجلد وسيليه خمسة مثله، فألفيناه كاحسن ما وقفنا عليه من أمثاله ترتيبا وتبويبا وتلخيصا.

لما وقف المجلس الأعلى على هذا العمل سر منه وقرر شكر فضيلة الأستاذ عليه، وأن تتم أجزاء هذا الفهرس الباقية، وأن يفتح اعتماد للانفاق عليها، وأن يرفع عدد النسخ التى تطبع منه الى ثلاثمائة نسخة.

وقد وضع فضيلة الأستاذ أمين المكتبة مقدمة للجزء الأول من هذا الفهرس، ذكر فيها ما لقيه مشروعه من تشجيع حضرة صاحب الفضيلة الأستاذ الامام الشيخ محمد مصطفى المراغى مما سهل أمر ندب الموظفين اللازمين للعمل فيه.

وقد أهدى هذا الفهرس لأشهر المكتبات فنال إعجابا منها، وأرسلت كتبا تشكر بها الأزهر وفضيلة أمين المكتبة على صدور هذا العمل القيم فى وقت هو أولى الأوقات به.

وقد تقدمت طلبات كثيرة من بعض الجهات تطلب نسخا من هذا الفهرس ولكن قلة الورق اضطرت إدارة الأزهر أن لا تطبع منه أكثر من خمسين نسخة. وقد تلافى المجلس الأعلى هذه القلة فقرر أن تنشر منه ثلاثمائة نسخة كما قدمنا.

فنكرر الشكر لحضرة صاحب الفضيلة الأستاذ أبى الوفا المراغى مقدرين جهاده المشكور فى سبيل إقامة هذا العمل الفخم، راجين له دوام التوفيق لاتمامه.

مشكلة اللغة العربية

لماذا أخفقنا فى تعليمها ؟ وكيف نعلمها ؟

لحضرة صاحب الفضيلة الأستاذ الجليل الشيخ محمد عرفة بحوث قيمة فى الدين واللغة كان لها وقع عظيم فى البيئات المعنية بشؤونهما ، وهو محبب لنفوس قرائه لصراحته وتحريه وجوه الاصلاح ، وقد أتحفنا فى هذه الآونة ببحث طريف فى اللغة العربية تحت العنوان المتقدم ، بسط فيه وجهة نظره فيما يجب أن يكون عليه تعليم اللغة العربية حتى تصبح لغة التكلم والكتابة ، وتخلص من شائبة اللغة العامية .

ألم بأساليب تعليم اللغة فى الأزهر والمدارس فقال :

« هذه الأساليب ترمى الى غايات خاصة ، وأغراض معينة ، ولكنها لا تؤدى اليها ، ولا تصل بيننا وبين ما ننشد من غايات وآمال . . .

« نكرر ما قال القدامى ، ولا نزيد فيه ، ونأخذه جملة يختلط فيها المنتج بالعقيم ، والشوك بالثمر ، وألفنا ذلك حتى ساغ بعقولنا وأذواقنا مالا يستساغ .

« أقل تفكير فيه ينبئنا بعيوبه ، وأقل تفكير فى هذه العيوب ينبئنا بوجوه إصلاحها ، ولكننا لا نفكر فيه ، ولم ندر ما عيبه ، ولم نهتد الى وجوه الاصلاح فيه ، كأنما كتب علينا أن نسير فى الحياة مغمضى العيون ، أو أن نبصر بعيون من تقدمونا ، ونسمع بآذانهم ، فلا نرى إلا ما رأوا ولا نسمع إلا ما سمعوا . . .

« وليس طريقنا المستحدث بأحسن حالا ، ولا بأقوم طريقة ، فلقد اقتبسنا بعض الأساليب فيما اقتبسنا من الأجانب المخالطين لنا ، ومن الأمم التى ننظر اليها بعين الاكبار والاعظام ، اقتبسناه وقلدنا فيه الأمم الأخرى دون تبصر أو اختيار ، ودون أن ننظر فيه لنرى أصالح أم فاسد ، أموافق لمزاجنا أم غير موافق . . .

« هذا هو شأننا فيما ورثناه وما اقتبسناه .

« ولقد كان ذلك كله باعثا لى على أن أفكر فى الأمر ، فعزمت على أن أقصد الى أسلوب من أساليبنا فى الحياة ، والى بعض علومنا فأبحثه تحت ضوء العلم لنتبين عيوبه ، وأوضح رأى العلم فيه ، وفيما يشير به من إصلاح أو تبديل ، ثم أعرض نتائج البحث على أولى الأمر وقادة الفكر فى مصر .

« وأول ما أبدأ به أسلوب تعليم اللغة العربية . . . »

هذا ما قاله فضيلة الأستاذ الجليل وما وعدنا به ، وإنا لمتتبعو ما أتى به وعارضوه على القراء راجين أن يكون قد وفق للصواب ، ومثله فى تضلعه فى علوم العربية ، وطول عهده فى تدريسها قمين بأن يأتى بشيء يخلد له ذكرا فى تاريخ هذه الأمة الكريمة . وموعدنا بالعود الى هذا الموضوع العدد المقبل .

المرأة ومركزها الاجتماعى فى الدولة

هذا كتاب يقع فى أكثر من ثلاثمائة صفحة وضعه الأستاذ المفضال محمد افندى البندارى الموظف بوزارة الشئون الاجتماعية . موضوعه يعرف من اسمه ، أهداه : « الى مصر الناهضة على يد جيلها الوثاب المتحفز للرقى والسؤدد »

صاغ المؤلف الفاضل كتابه فى أسلوب يشوق الى مطالعته ، فجعله حوارا بين فيلسوف وتلميذ له ، وحلاه بكثير من شعره فى الاجتماعيات .

وإنا ننوه هنا ببعض الفصول التى أفاض فيها الكلام ، إدلالا على ما حواه الكتاب من الموضوعات الشديدة المراس على الباحثين ؛ مثل : قضية المرأة المعقدة وكيف نسوسها ، الآداب العامة وكيف تصان ، وضع المرأة الصحيح فى المجتمع ، والخدمة الاجتماعية والمرأة الخ الخ ؛ وفى كل هذه الموضوعات المعضلة لم يضق الكاتب الفاضل بإبداء آرائه بصراحة تامة غير هياب ولا وجل ، وهو ما نشكره عليه ، ولو حذا كل ذى رأى فى هذه الموضوعات حذوه لاشتد النضال العلمى بين الكاتبين وظهرت الحقائق جلية للقارئين ، واكتسبت بفضل وضوحها التأثير فى العقول ، وهو أول عوامل الانتقالات الاجتماعية التى تدفع الجماعات الى الحركة ، وتقتادها الى تلمس المخرج مما هى فيه مما يناقض الحياة الصحيحة ، مسوقة بغريزة حفظ الذات .

فنشكر لحضرة المؤلف الفاضل هديته النفيسة ، ونرجو له التوفيق والتأييد .

أعلام الاسلام

ابن رشد الفيلسوف

لفضيلة الأستاذ النابه الشيخ محمد يوسف موسى المدرس بكلية أصول الدين جولات مشكورة فى الفلسفة ، وقراء هذه المجلة يعرفون له هذا الفضل من البحوث الممحصة ، ومن ترجمته للكتب القيمة ، وهو ما زال يتحفنا بهذه البحوث شهريا .

وقد وفق أخيرا الى وضع رسالة تقع فى نحو مائة وعشرين صفحة فى فلسفة ابن رشد أكبر فلاسفة المسلمين ، فأفاض القول فى عصره وأسرته ، وعلمه وفقهه وعمله فى القضاء ، ورسالته التى كان يشعر بوجوب أدائها لمجتمعه ، وعمله فى التوفيق بين الفلسفة والشريعة ، وفى رأيه أن الشريعة توجب الفلسفة ، وفى أن للشرع ظاهرا وباطنا ، وفى التأويل وقانونه ، وفى الاستدلال لعقائد الدين ، وفى رأيه فى الوحى والمعجزات ، وفى رأيه فى ماهية المعرفة .

ثم ألمّ مؤلفنا الفاضل بحكاية ما كان بين ابن رشد وحجة الاسلام الغزالى من خلاف ، فان الغزالى كان مناوئا للفلسفة وكان ابن رشد مناصرا لها ، وفيما أصاب ابن رشد من عنت فى الحياة بفعل حساده ، ثم أفاض فى بيان أثر ابن رشد فى الناس بعده ، وختم رسالته بفصل رائع تحت عنوان « هل نجح ابن رشد فى رسالته » .

ونحن بعد سرد ما تقدم لا يسعنا إلا إظهار إعجابنا بهذا العمل القيم ، وجميل تقديرنا له ، فقد سلك فيه مؤلفه مسلك التحقيق الدقيق ، والترتيب الموفق ، فجاءت الرسالة خير ما كتب عن ابن رشد فى مثل هذا النطاق الضيق ، وهى ألمعية نسجلها للأستاذ الفاضل ، ونشيمها عنه.

فلسفة الاخلاق

وصلاتها بالفلسفة الاغريقية

هو كتاب حافل يقع فى نحو ثلاثمائة صفحة لفضيلة الأستاذ المحترم الشيخ محمد يوسف موسى المتقدم ذكره ، وهو الطبعة الثانية له زيدت فيها تعديلات ، وضمت اليها تحقيقات جديدة .

هذا كتاب جدير بمدرس الأخلاق فى كلية أصول الدين ، بدأه بفصل فى التفكير الأخلاقى قبل عصر الفلسفة ، ارتأى فيه أن العرب عرفوا شيئا عن النفس وما فطرت عليه من طبائع ، وأنهم هدوا بدافع الفطرة الى كثير من الفضائل ، واستشهد على ذلك بقول شعرائهم وخطبائهم .

قال : ولما جاء الاسلام أقر من أخلاقهم ما رآه صالحا ونهى عما رآه سيئا .

وقال : إن تأثر الأخلاق العربية بالأدب الفارسى ، كان أكثر من تأثرها بالفلسفة اليونانية ، وخرج بعد كلام مشبع فى الشعور الخلقى ، وفى الخير والشر ، وفى المسئولية ، وفى الفضيلة ، وفى مذهب العرب هل هو غائى أو واجبى ، الى ذكر عصور الفلاسفة الاسلاميين كمسكويه والغزالى ومحيى الدين بن العربى ، فأفاض فى ذلك إفاضة الأستاذ الضليع فى فنه ، المعتدل فى حكمه .

وقد أجاد فضيلة الأستاذ فى كتابه هذا إجادته فى كل مؤلفاته ، ويعجبنى أنه كلما تورط بحكم البحث الذى يزاوله فى مضطرب الآراء عالجها بتؤدة وأناة ، واستطاع أن يخرج منها بلباقة وكياسة الى رأى ناضج ، وحكم عادل ، وهذه فضيلة نقدرها قدرها ، ولها مزاياها ، أكثر الله من أمثاله .



لا تنكر أن الفلسفة اليونانية ثرية فى الأصول المرقية للحياة البشرية ، وفيما يرفع مستوى الانسانية عن الحيوانية ، ولـكنها لم تبلغ شأو الحـكمة الاسلامية فى ذلك ، ولم تصـل الى بعض ما وصلت إليه تلك الحـكمة من تطوير الشعب الذى نشأت بين ظهرانيه ، وشعوب كثيرة أخرى اتصلت به ، ولا تزال تعمل فى نفوس الأفراد والجماعات الى اليوم .

ذلك لأن الفلسفة اليونانية اعتمدت على مجرد قوى التفكير والنظر ، والدائرون فى تيار هـذه القوى عـدد محصور من كل أمة ، ولـكن الحـكمة الاسلامية اعتمدت على الفطرة الانسانية ، وهى واحدة فى الناس أجمع ، وجعلت قوى التفكير والنظر خادمة لها ، ومعينة عليها .

الحـكمة الاسلامية لم تتخذ لها مدرسة كدرسة أفلاطون أو مدرسة أرسطو ، ولم تلتزم ما التزمه أهل الفلسفة من الحدود العلمية ، ولـكنها نشرت نفسها فى الجو الطلق الذى لا يحد بحد ، وهى ليست بحاجة الى التدليل عليها ، بأكثر من الاشارة إليها .

طالبت العالم باقامة فطرة الله مجردة من كل ما عداها ، حتى المقررات العلمية ، وحتى المعتقدات الدينية والآداب النفسية والاجتماعية .

ذلك لأنها أهدى هاد للانسان الى الحق الذى ليس فوقه مرتقى ، وإلى المثل العليا التى ليس وراءها مذهب ، وإنما يفسد الانسان ثمرات الفطرة فيه ، بما يتولاها به من الشرح والتأويل والقياس والتشبيه ، ولم يزل بها حتى يجعلها ممثلة لدرجة ثقافته التى هو عليها ، فيقع فى الوثنية ، وفى الرجعية ، ولا يزال يضطرب فيما يورط نفسه فيه من ذلك حتى يصل الى ما وصـل إليه الفلاسفة الماديون ، وهو أن الدين عدو العلم ، وأنه والعقل نقيضان لا يجتمعان .

ولو كان الأمر اقتصر على الدين ، لقلنا أن للدين ربا يحميه ، ولـكن تيار الفلسفة لم يزل يجـرف أمام العقلية الانسانية الحـدود ، حتى اجتاز بها منطقة الآداب النفسية المقررة ، والاعتبارات الاجتماعية المتفق عليها ، فأنكرت كل ما أثبته مؤسسوها الأولون من أصول

العقائد ، وأسس الأخلاق ، وقواعد الآداب ، مدعية أن كل ما جاء به الفلاسفة الأولون إنما حداهم إليه قلة مادتهم العلمية ، وقصر نظرهم فى الشئون الاجتماعية . فأنت ترى أن آخر الفلسفة ينقض أولها ، وممثليها من الناحيتين يدعون أنهم هم الواصلون ، وأن من عداهم هم الجامدون المقطوعون .

ولكن الحكمة الاسلامية التى اعتمدت على الفطرة لم تنته الى هذا المصير ، لأن الفطرة تعلو على جميع الاعتبارات ، ولا تتأثر باختلاف التعاليم ، فإذا تجردت من كل ما لابسها من أهواء وأوهام وتعاليم ، كانت أهدى للانسان فى ظلمات الحياة ، ومشتبكات السبل ، من أقوم التعاليم الانسانية ، وأكثرها تأثيرا فى النفوس .

فما هو الوازع الذى يشعر به الانسان من إلمامه بقول أفلاطون : للنفس قوى ثلاث : النفس العاقلة ومقرها الرأس ، والنفس الغضبية أو السبعية وموطنها القلب ، والنفس الشهوانية أو البهيمية ، ومركزها البطن . الخ ؛ أو من حفظه نظرية أرسطو ، ومؤداها : أن النفوس ثلاثة : نفس نباتية وهى مادة الحياة ، ونفس إحساسية وما يتعلق بها من إدراك وتذكر وتخيل وشهوات وميول وعواطف ، وهى مشتركة بين الحيوان والانسان ، ونفس مفكرة عاقلة وهى خاصة بالانسان ؛ قلنا ما هو الوازع الذى يشعر به الانسان من إلمامه بهذين القولين ، فيكفه عن الاغراق فى الشهوات ، ويأخذ بيده لاكتساب الكمالات ؟

ولكن السبيل الذى سلكته الحكمة الاسلامية باعتمادها على تجريد الفطرة الانسانية مما ران عليها من أعراض الحياة الأرضية ، قد دل بشدة تأثيره فى النفوس ، وقوة تحكمه فى الميول ، على أنه الطريق السوى لتخليص النوع البشرى من بقايا الصفات الحيوانية ، والغرائز البهيمية ، وإثارة القوة العظيمة المختزنة فى روحه لدفعه الى التقدم ، واجتياز ما يصادفه من عقبات .

والذى يتأمل فيما عالجت به الحكمة الاسلامية الفطرة البشرية ، يدهش من هذه العناية الفائقة التى لم يعرها الفلاسفة ، متقدموهم ومتأخروهم ، بعض هذه العناية ، حتى أنه قرر أن الدين هو هذه الفطرة نفسها .

ونحن قبل أن نسترسل فى هذا الباب نرى أن نأتى بكلمة تمهيدية لتجلية أمر الفطرة :

إن الخالق سبحانه خلق الأنواع الحيوانية ، وبث فى كل نوع منها الميول الضرورية لحياته ، والمناعات اللازمة لبقائه ، والأخلاق المناسبة لسعادته ؛ وقد فطره على كل ذلك من يوم وجوده على أكمل الحالات ، حتى لو قطعت حيوانا صغيرا عن أبويه ، وتوليته بالتربية كما يُفعل بالهررة والكلاب ، لنشأ على ما كان عليه أوائله . والانسان وهو أكرم الخليقة وسيدها لا يُعقل أن يكون الخالق قد حرمه من الأخلاق والميول الفطرية التى تصلحه ، وتوصله الى غاياته البعيدة من أوسع الطرق وآمنها .

ولكن لابتناء أمر الانسان على التفكير والنظر والاستدلال ، وقد خلق متحليا بهذه القوى ، وكتب له أن يصل بها الى الأوج الأعلى ، فقد وُجد على الأرض ساذجا فاقداً لكل ما يقوّمه ، إلا ما تهديه إليه الحاجات الجسدية من تلمس المأكل والمشرب والمأوى . وهو

فى تلك الحالة إن عسف أو عتا أو تجاوز الحدود فى كل ما يفعل ، فلا يقال أنه يفعل ذلك لأنه مطبوع على نحائز وحشية ، ولكن يجب أن يقال إنه يأتى تلك الوحشيات مدفوعاً بما يشعر به من آلام الحاجة ، وبما هو عليه من الذهول فى مضطرب الحياة . أما ماطُبع عليه من سجايا الخير ، وعوامل الارتقاء ، فكل ذلك كامن فى جبلته ينتظر العوامل التى تثيره وتبرزه ، وتجعله بحيث يستخدمه فى الانتقال الى مراتب أخرى من العظمة الانسانية .

والآن نقول : إننا بقولنا فى مقدمة هذه المقالة إن الاسلام عول على الفطرة ، أردنا بها هذه الفطرة السليمة المودعة فى صميم الانسان ، والتى تظهر لديه رويدا رويدا ، فتقوّم من عوجه وتوصله الى أرقى درجات الكمال .

وقد عُنى الاسلام بتجريد الفطرة عناية فائقة ، فانه قبل كل شيء قرر أن الدين الحق هو الفطرة الانسانية ، خالصة من كل شائبة بشرية ، فقال تعالى : « فأقم وجهك للدين حنيفا (أى مائلا عن العقائد الزائفة) ، فطرة الله التى فطر الناس عليها ، لا تبديل لخلق الله ، ذلك الدين القيم ، ولكن أكثر الناس لا يعلمون » .

وشرح النبى صلى الله عليه وسلم هذه الحالة فقال هى أن يكون الانسان من صفاء الذهن من كل صورة على مثل الحالة التى يكون عليها الطفل الناعم ساعة ميلاده ، واليك نص قوله : « كل مولود يولد على الفطرة ، وإنما أبواه يهودانه أو ينصرانه أو يمجسانه » ، أى أنهما هما اللذان يؤتيانه بالصور الذهنية على ما فيها من منافاة الحقائق فيتلقاها عنهم .

وقد تفرد الاسلام بتجريد الفطرة الانسانية الى حد أنه اعتبرها أرقى غايات التدين ، فهو يقصد الى أن ما فى هذه الفطرة من الشعور الطبيعى العالى بعظمة الوجود ، وما يؤديه ذلك إليه من الاخبات للقدرة التى أبدعته ، وما وراء ذلك مما غرس فى تلك الفطرة من استحسان الحسن واستقباح القبيح ، والاحساس بالعدل الطبيعى المطلق ، وبوجوه الفضائل على إطلاقها ، كل هذا مغروس فى جبلته ، وجدير بأن يؤديه الى أرقى ما يمكن أن يبلغه الدين الحق من المراتب العالية ، من الناحيتين الأدبية والمادية ، إذا جرده من التعاليم التى يتلقاها من أبويه .

هذا إيمان عظيم بسمو الفطرة الانسانية ، وبأنها مبثوث فيها كل خير وسمو قُدِّر للانسانية أن تصل إليه ، لو تركت وشأنها تتطور على مقتضى السنن الطبيعية . ولكن هيهات ! فإن الناس يلقنون أبناءهم كل ماهم عليه من عقائد ووساوس وأوهام ، ويدربونهم على كل ما نشأوا عليه من عادات ووجهات نظر واستنتاج واستدلال ، حتى وقع الناس فى أشد الخلاف ، وعقولهم واحدة ، وفطرهم متشابهة ، مما يدل على أن البلاء جاءهم من ناحية التعاليم سواء أكانت دينية أم فلسفية .

قد يقول قائل : إذا كانت الفطرة خير هاد للانسان الى أقوم سبل الحياة ، فهلا نشأت أمة واحدة على هذه السنة ، فكانت مثلا لغيرها فى العالمين ؟

تقول : كيف يكون ذلك دون أن يدرك الناس هذا الاكتشاف الخطير ويدونوه على صورة مذهب ؟ وقد أراد الله أن تكون الحكمة الاسلامية هي أول من يكتشفه ويشيعه في الناس، ويجرون على سننه ، فيجنون منه مالا كان يتصور حدوثه من الانتقالات الأدبية في أمة كانت تعتبر أبعد الأمم عن التطور ، فتصبح به مثلا أعلى في كل مظهر من مظاهر السمو الأدبي .

والتعويل على مقتضى الفطرة مبدأ نشأ حديثا في التربية والتعليم والفلسفة والطب والتشريع ، فكانت له نتائج باهرة في هذه الشئون وقد سبق اليه الاسلام بأكثر من ألف سنة .

عولت الحكمة الاسلامية على الفطرة ، وأمرت باقامتها للتفرقة بين الحق والباطل ، وبين الحسن والقبيح ، وبين النافع والضار ، وبين ما يؤدي الى التطور وما يؤدي الى الجمود . ولكن كيف يتم لها ذلك وتلك الفطرة التي فطر الله الانسانية عليها ، وعلق نجاتها على إقامتها ، قد كسفتها العادات الوراثية ، والتقاليد الجاهلية ، والعقائد الخرافية ، حتى جعلتها كأن لم تكن ؟ .

لا جرم أن العمل على تخليص الفطرة السليمة من كل هذه الأعراض ، يعتبر من الأعمال البعيدة الغور في تقويم النفسية الانسانية ، وهو يمثل أكبر المعجزات الخالدة للاسلام ، ويفسر ما كثر تردده في الكتاب ، من الدعوة للنظر والاعتبار في الكون والكونيات ، ومن إيراد الاضداد والمقارنة بينها ، ومن ذكر أيام الأمم ، ومن ضرب الأمثال ، ومن تحقير الاوهام والأهواء ، والتشهير بالظنون والخيالات الخ ، مما يكشط عن الفطرة ماران عليها من هذه الأقذاء ، ويُعيد الذوق لتقدير الأشياء ، ويهيء العقل للنظر الصحيح في مختلف الآراء ، ويرفع ماسدل على عاطفة حب الجمال المعنوي من الأستار ؛ فهذا كله عمل يقل فيه أن نصفه بالجلال ، ولا يسمح الانسان لنفسه أن يقارنه بغيره ولو من بعيد ، إذ لا يوجد له في تاريخ الجماعات مثيل . فبينما لم تستطع أكبر مذاهب الفلسفة اليونانية ، أن تنشىء جيلا من اليونانيين يرتقون عن الوثنية الى ملة أقرب الى المقررات الفلسفية منها ، أعد الاسلام بأسلوبه الذي قررناه ، أمة كانت من أبعد الأمم استعصاء على الاصلاح ، لأن تلعب دورا في العالم لم يتسن مثله لأمة قبلها ولا بعدها ، أليس هذا يدل بمثال محسوس على سمو الحكمة الاسلامية ، في إصلاح النفوس على جميع المذاهب الفلسفية ؟

محمد فريد وجدي



« شهر رمضان الذى أنزل فيه القرآن هدى للناس وبينات من الهدى والفرقان ، فمن شهد منكم الشهر فليصمه ، ومن كان مريضا أو على سفر فعدة من أيام أخر ، يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر ولتكملوا العدة ولتكبروا الله على ما هداكم ولعلكم تشكرون » .

يمدح الله تعالى شهر الصيام من بين سائر الشهور بأنه اختاره من بينهن لانزال القرآن العظيم ، وقد ورد فى الحديث أنه الشهر الذى كانت الكتب الالهية تنزل فيه على الأنبياء . قال الامام أحمد بن حنبل رحمه الله : حدثنا أبو سعيد مولى بنى هاشم ، حدثنا عمران أبو العوام عن قتادة عن أبى فليح عن واثلة ، يعنى ابن الأسقع ، أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال : « أنزلت صحف إبراهيم فى أول ليلة من رمضان ، وأنزلت التوراة لست مضين من رمضان ، والانجيل لثلاث عشرة خلت من رمضان ، وأنزل الله القرآن لأربع وعشرين خلت من رمضان » . وقد روى من حديث جابر بن عبد الله أن الزبور أنزل لثنتى عشرة خلت من رمضان ، والانجيل لثمانى عشرة ، والباقى كما تقدم . رواه ابن مردويه . وأما الصحف والتوراة والزبور والانجيل فنزل كل منها على النبى الذى أنزل عليه جملة واحدة . وأما القرآن فانما نزل جملة واحدة الى بيت العزة من السماء الدنيا ، وكان ذلك فى شهر رمضان فى ليلة القدر منه ، كما قال تعالى « إنا أنزلناه فى ليلة القدر » وقال : « إنا أنزلناه فى ليلة مباركة » ثم نزل بعده مفرقا على حسب الوقائع على رسول الله صلى الله عليه وسلم . هكذا روى من غير وجه عن ابن عباس . وفى رواية سعيد بن جبير عن ابن عباس قال : أنزل الله القرآن فى النصف من شهر رمضان الى سماء الدنيا فجعل فى بيت العزة ثم أنزل على رسول الله صلى الله عليه وسلم فى عشرين سنة لجواب كلام الناس . وفى رواية عكرمة عن ابن عباس قال : نزل القرآن فى شهر رمضان فى ليلة القدر الى هذه السماء الدنيا جملة واحدة ، وكان الله يحدث لنبيه مايشاء ، ولا يجىء المشركون بمثل يخاصمون به إلا جاءهم الله بجوابه ، وذلك قوله « وقال الذين كفروا لولا نزل عليه القرآن جملة واحدة ، كذلك لنثبت به فؤادك ورتلناه ترتيلا . ولا يأتونك بمثل إلا جئناك بالحق وأحسن تفسيرا » .

أما قوله « هدى للناس وبينات من الهدى والفرقان » فهو مدح للقرآن الذى أنزله الله هدى لقلوب العباد ممن آمن به وصدقه واتبعه . « وبينات » أى ودلائل وحججا بينة واضحة جلية لمن فهمها وتدبرها دالة على ما جاء به من الهدى المنافى للضلال ، والرشد المنافى للغى ، ومفرقا بين الحق والباطل والحلال والحرام .

« فمن شهد منكم الشهر فليصمه » هذا إيجاب حتم على من شهد استهلال الشهر إن كان مقيما فى البلد حين دخل شهر رمضان وهو صحيح فى بدنه أن يصوم لا محالة . ونسخت هذه

الآية الإباحة المتقدمة لمن كان صحيحا مقيما أن يفطر ويفدى ، وبإطعام مسكين عن كل يوم كما فى الآية المتقدمة .

« ومن كان مريضا أو على سفر فعــدة من أيام أخر » : معناه من كان به مرض فى بدنه بحيث يشق عليه الصيام معه أو يؤذيه أو كان على سفر فله أن يفطر ، فاذا أفطر فعليه عــدة ما أفطره فى السفر من الايام ، ولهذا قال « يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر » أى إنما رخص لــكم فى الفطر فى حال المرض وفى السفر فى حق المقيم الصحيح تيسيرا عليكم ورحمة بكم .

وها هنا مسائل تتعلق بهذه الآية ؛ إحداها : أنه قد ذهب طائفة من السلف الى أن من كان مقيما فى أول الشهر ثم سافر فى أثنائه فليس له الافطار لعذر السفر والحالة هذه لقوله « فمن شهد منكم الشهر فليصمه » وإنما يباح الأفطار لمسافر استهل الشهر وهو مسافر ، وهذا القول غريب نقله أبو محمد بن حزم فى كتابه المحلى عن جماعة من الصحابة والتابعين . وفيما حكاه عنهم نظر ؛ فأنه قد ثبتت السنة عن رسول الله صلى الله عليه وسلم أنه خرج فى شهر رمضان لغزوة الفتح فسار حتى بلغ الــكديد ثم أفطر وأمر الناس بالفطر . أخرجه صاحبا الصحيحين .

الثانية : ذهب آخرون من الصحابة والتابعين الى وجوب الأفطار فى السفر لقوله « فعدة من أيام أخر » والصحيح قول الجمهور أن الأمر فى ذلك على التخيير وليس بحتم لأنهم كانوا يخرجون مع النبى صلى الله عليه وسلم فى شهر رمضان فمنهم الصائم ومنهم المفطر فلم يعب الصائم على المفطر ولا المفطر على الصائم ، فلو كان الأفطار هو الواجب لأنكر عليهم الصيام . بل الذى ثبت عن رسول الله صلى الله عليه وسلم أنه كان فى مثل هذه الحالة صائما لما ثبت فى الصحيحين عن أبى الدرداء قال : خرجنا مع رسول الله صلى الله عليه وسلم فى شهر رمضان فى حر شديد حتى إن كان أحدنا ليضع يده على رأسه من شدة الحر وما فينا صائم إلا رسول الله صلى الله عليه وسلم وعبد الله بن رواحه .

الثالثة : قالت طائفة منهم الشافعى إن الصيام فى السفر أفضل من الأفطار لفعل النبى صلى الله عليه وسلم كما تقدم ، وقالت طائفة بل الأفطار أفضل أخذا بالرخصة ولما ثبت عن رسول الله صلى الله عليه وسلم أنه سئل عن الصوم فى السفر فقال : « من أفطر فحسن ، ومن صام فلا جناح عليه » وقال فى حديث آخر « عليكم برخصة الله التى رخص لــكم » . وقيل إن شق الصيام فالأفطار أفضل لحديث جابر أن رسول الله صلى الله عليه وسلم رأى رجلا قد ظلل عليه فقال ما هذا ؟ قالوا صائم . فقال : « ليس من البر الصيام فى السفر » أخرجاه فى الصحيحين .

الرابعة : القضاء هل يجب متتابعا أو يجوز فيه التفريق ؟ فيه قولان أحــدهما أنه يجب التتابع لأن القضاء يحكى الأداء . والثانى لا يجب التتابع بل إن شاء تابع ، وهذا قول جمهور السلف والخلف وعليه ثبتت الدلائل ، لأن التتابع إنما وجب فى الشهر لضرورة أدائه فى الشهر فأما بعد انقضاء رمضان فالمراد صيام عدة ما أفطر ، ولهذا قال تعالى « فعدة من أيام أخر » .

والله أعــلم ؟

يوسف الدجوى
عضو جماعة كبار العلماء



من اعلام النبوة

عن عبد الله بن جابر رضى الله عنهما ، أنه سمع رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول : « لما كذبنى قريش قمت فى الحِجْر ، فجلا الله لى بيت المقدس ، فطفِقتُ أخبرهم عن آياته وأنا أنظر اليه » . رواه الشيخان .

المفردات

الحجر : هو الفضاء الواقع بين الحطيم وحائط البيت ، تحت ميزاب الرحمة تجاه الشام ، وهو ما يسمى بحجر إسماعيل . ويقال إنه وأمه هاجر عليهما السلام مدفونان به . والحطيم : قوس مبنى ، طرفاه الى زاويتى البيت الشمالية والغربية . وقد يطلق كل من الحطيم والحجر على الآخر . وجلا وجلى : كشف وأظهر . وطفقت : شرعت وأخذت ، وهو من أفعال المقاربة .

المعنى

تمهيد :

تعود المسلمون أن يحتفلوا فى ليلة السابع والعشرين من هذا الشهر الحرام بذكرى آيتين من أعظم آيات النبوة ، وهما الاسراء والمعراج . وكلتاهما رحلة عظيمة قدسية لرسول الله صلوات الله وسلامه عليه ، قبيل هجرته الى المدينة . أما أولاهما فأرضية مبدؤها المسجد الحرام بمكة ، ومنتهاها المسجد الأقصى بالشام . وكلا المسجدين مهبط من مهابط الوحى ، ومعهد من معاهد النبوات التى كانت — ولا تزال — مثابة للقاصدين ، ومنار هداية للمسترشدين . وأما أخراهما فسماوية علوية تبدأ بالمسجد الأقصى ، الى السموات السبع ، الى سدرة المنتهى ، الى المستوى الأعلى ، حيث يسمع صريف الأقلام تجرى فى ألواح الملائكة ، الى المقام الذى لا ينبغى لأحد سواه .

وليس من قصدنا أن نفصل أنباء هاتين الرحلتين وما كان فيهما من أسرار وعجائب ؛ ولا أن نبين زمنهما سنة وشهرا وليلة ؛ ولا أن نعرض لما انتابهما قديما وحديثا من خلاف وآراء ، وهل كانتا يقظة بروح النبى صلى الله عليه وسلم وجسمه ، كما هو قول المحققين من

العلماء سلفا وخلفا ، أو كانتا مناما ، أو بالروح دون الجسم ؛ كما يرى شـذوذ من الناس ! ليس هذا من قصدنا ، فان ذلك كله مدون مسطور ، خصه كثير من المؤلفين والباحثين بكتب ورسائل ، لم تدع قولا لقائل .

وإنما نقصد بعـون الله تعالى الى بيان شيء من الحكم والأسرار فى هاتين الرحلتين ، والى موقف الناس منهما ، ثم الى بيان المنهج القـويم إزاء معجزات الرسل كافة ، لمن كان له قلب أو ألقى السمع .

دعا النبي صلى الله عليه وسلم قومه بمكة سرا وجهرا ، واحتمل فى سبيل الدعوة من ألوان الأذى وضروب الألم فى النفس والجسد ، ما تشيب له الأطفال ، وتنفطر لهوله الجبال . واشتد إيذاء قريش له ولأصحابه عقب وفاة زوجه خديجة ، وعمه أبي طالب ، قبل الهجرة بثلاث سنين ، وكان لهما فى تسليته والتخفيف عنه أثر بالغ وفضل مذكور . فكان من رحمته تعالى به وفضله عليه ، أن يسرى به ليلا من المسجد الحرام الى المسجد الأقصى ، وأن يعرج به من المسجد الأقصى الى السموات العلا ، ليريه من آيات ربه ماينسيه كل هم وغم وما يعينه على احتمال الأذى بالغا ما بلغ فى سبيل الله والهجرة اليه ، فقد علم الحكيم العليم أنه مفارق داره وموطنه، مؤثر رضا مولاه على النفس والنفيس والأهل والولد ، وقد نبأه بذلك ورقة بن نوفل فى بدء الوحى ، لما ذهبت به خديجة وأخبره عليه السلام خبر ما رأى ، إذ قال : هذا الناموس الذى نزل الله على موسى ، ليتنى أكون جذعا إذ يخرجك قومك ! فعجب صلوات الله وسلامه عليه وقال : أو مخرجيّ هم ؟ قال نعم لم يأت أحد قط بمثل ماجئت به إلا عودى وإن يدركنى يومك أنصرك نصرا مؤزرا .

ماض عسير كله هم وعناء ، ومستقبل خطير كله شدة وبلاء ! أفليس من آيات الله أن يمتع حبيبه بهاتين الرحلتين ليربط على قلبه ، ويسرى من همه وكربه ؟

وحكمة أخرى وهى تشريفه صلوات الله عليه وتكريمه فى الملأ الأعلى ؛ إذ رأى ما لا عين رأت ، وسمع ما لا أذن سمعت ، واستمتع بما لم يخطـر على قلب بشر . وحسبكم أن احتفلت بمقدمه ملائكة السماء ، ومثل الله له صفـوة الأنبياء ، وأوحى الى عبده ما أوحى ، ففرض عليه الصلوات المـكتوبة ، خمسين فى الأجر وخمسا فى الأداء .

وحكمة إلهية بالغة ، تلك التى نطق بها القـرآن الـكريم ، وهى محنة الناس واختبارهم ؛ ليميز الله الخبيث من الطيب ، والـكاذب من الصادق ؛ وليزداد المؤمنون إيمانا ، والـكافرون رجسا وكفرانا . وذلك قوله تعالى « وما جعلنا الرؤيا التى أريناك إلا فتنة للناس » .

ولقد تجلت هذه الفتنة حينما غدا صلى الله عليه وسـلم فى صبيحة مسراه ، الى المسجد الحرام فأخـبر قريشا بما رأى فـكذبوه وسخروا منه ؛ فمن مصفق وواضع يده على رأسه

تعجبا وإنكارا . وارتد ناس من ضعفة الإيمان ، وسعى رجال الى أبى بكر رضى الله عنه فقال : إن كان قال ذلك لقد صدق ، فقالوا تصدقه على ذلك ؟ قال إنى أصدقه على أبعد من ذلك أصدقه بخبر السماء غدوة أو روحة ، فسمى الصديق من يومئذ . وكان فى القوم من يعرف بيت المقدس ، فاستنعتوه إياه فكرب كُربة لم يكرب مثلها قط ـ كما فى رواية مسلم ـ لكن الله تداركه برحمته ، فجلى له البيت ورفع عنه الحجب فطفق ينظر إليه وينعته لهم بابا بابا وموضعا موضعا ، حتى قالوا أما النعت فقد أصاب فيه . ثم أخذوا يسألونه عن أشياء كثيرة وهو يجيبهم جواب من شاهدها عيانا ، فما كان جوابهم وقد أخذ منهم العجب إلا أن قالوا هذا سحر مبين .

هذا موقف المشركين قديما إزاء الاسراء والمعراج بل إزاء معجزات الرسل جميعا ، وهو موقف أشياعهم المعاندين فى كل عصر وجيل ، لا يؤمنون بآية ولا يصدقون بحجة . وأمثلهم من يستبعد أو يؤول تأويلا سخيفا تتبرأ منه اللغة وتتجافى عنه الحقائق وينفر منه الذوق السليم . « إن الذين حقت عليهم كلمة ربك لا يؤمنون . ولو جاءتهم كل آية حتى يروا العذاب الأليم » .

ربما يكون للماضين بعض الشُّبه لوقوفهم عند المادة وجمودهم عند المشاهد الملموس ، ولكن ما هو عذر الجاحدين فى عصرنا الحاضر ، عصر المدنية والنور كما يصفون ! وها هو ذا العلم قد أقر حقائق ثابتة ، ونظريات مستفيضة ، كانت تعد فيما مضى بعض أفانين الخيال ، وأساطير الأقوال ؛ وها هى ذى القوى الكمينة فى هذا الكون لا تزال تتكشف لعلمنا كل يوم عن جديد ؟ أئذا من الله على صفوة عباده بمعجزة ، لا يسوونها بمخترع من هذه المخترعات ، أو صناعة من هذه الصناعات ؟ تالله ما قدروا الله حق قدره والأرض جميعا فى قبضته والكون كله طوع إرادته !

وإذا كان هؤلاء قد تنكبوا الرشاد ، وأمعنوا فى العناد ، فهناك فريق من الناس يصدقون بكل ما يسمعون ويؤمنون بكل ما يقرءون ، دون استهداء بعقل رجيح ، أو استمساك بخبر صحيح ، أو استرشاد بعليم أمين ، أو رجوع الى ثبت ثقة (١) ، ومن هؤلاء من يغلو فيصطنع لرسول الله معجزات وآيات ما أنزل الله بها من سلطان . وقد يزعمون أن فى هذه الفرى تقربا الى الله ورسله . وما دروا أن فى الحق غنية عن الباطل ، وأنهم أساءوا وهم يحسبون أنهم محسنون . ورحم الله رجال الحديث إذ قاموا مشمرين عن ساعد الجد ، ينفون عنه تحريف الغالين وانتحال المبطلين وأكاذيب الجاهلين .

إن خطر المتزيدين فى دين الله والغالين فى رسل الله ، لا يقل عن خطر المكذبين بآيات الله والجاحدين لجلال الله ، وإن تظاهر كثير منهم بالبحث عن الحقائق ، أو تعلق بشميم من

---

(١) الثبت بفتح الباء وقد تسكن : الحجة ، والضابط الثقة . وبسكونها : التثبت فى أموره .

حسن النية . لقد غلا فى حب المسيح عليه السلام قوم فكفروا ، وأسرف فى بغضه قوم فرقوا ، وقصد آخرون فوقفوا عند حدود الله وآمنوا بآيات الله فكانوا مثلا فى الصادقين ، وقدوة فى الصالحين .

ولقد أدرك النبى صلى الله عليه وسلم أمته أن تزل فتمدحه بالباطل كما زلت النصارى من قبل ، فقال : « لا تطرونى كما أطرت النصارى ابن مريم ، فانما أنا عبده ، فقولوا عبد الله ورسوله » . فجزاه الله عن أمته خير ما جازى نبيا عن أمته .

وحسب الفريقين من الذم ، واللعنة ، والظلم ، أن سوى الله بينهما فى آيات من كتابه ؛ ثم جمع بينهما فى قرن (١) فقال جل سلطانه « فمن أظلم ممن افترى على الله كذبا أو كذب بآياته إنه لا يفلح الظالمون »

المنهج الحق :

ولا يحسبن جاهل أو غافل أننا ننكر التأويل إذا كان حقا تؤيده الدلائل والآيات ، أو نسارع الى الطعن فى الاخبار إذا لم يروها الاثبات ، إنما ندعو الى النصفة والحيطة والعدل فيما نأخذ أو ندع محترزين ما استطعنا عن الاسفاف فى استبعاد الأحاديث الصحيحة وتأويلها، فضلا عن ردها وتكذيبها ، مستعيذين بالله من الجرأة والدعوى .

أدب المؤمنين :

وهذا هو الأدب الذى أدبنا به النبى صلى الله عليه وسلم بازاء ما يبلغنا عن أهل الكتاب فى كل أمر جائز الوقوع ، لم يرد فيه تكذيب ولا تصديق ممن لا ينطق عن الهوى صلوات الله وسلامه عليه . روى البخارى عن أبى هريرة رضى الله عنه قال : كان أهل الكتاب يقرءون التوراة بالعبرانية ويفسرونها بالعربية لأهل الاسلام ، فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم : « لا تصدقوا أهل الكتاب ولا تكذبوهم وقولوا آمنا بالله وما أنزل الينا » الآية .

فاذا كان هذا هو المنهاج النبوى القديم فيما يتردد بين الصدق والكذب عن أهل الكتاب فكيف بروايات الثقات عن الصادق المصدوق .

وقصارى القول أن الأمور ثلاثة ؛ أمر استبان أنه حق فلنتبعه ، وأمر استبان أنه باطل فلنجتنبه ، وآخر لم يؤيده البرهان ، وإن دخل فى حظيرة الامكان ، فلنفوضه الى الله عز وجل ضارعين اليه ضراعة أولى الألباب « ربنا لا تزغ قلوبنا بعد إذ هديتنا وهب لنا من لدنك رحمة ، إنك أنت الوهاب » .

طه الساكت

المدرس بالأزهر

---

(١) من معانى القرن بالتحريك : الجبة ، والحبل يشد به البعيران . انظر القاموس .

المشكلة الفلسفية العظمى

التأليه العقلي

— ١٥ —

المظهر الفلسفي لفكرة الألوهية
ب الإدراكات الحديثة

متابعة البحث في براهين وجود الإله :

تتمة نقد برهان الغائية :

أشرنا في الفصل السالف الى تلك الحملة العنيفة التي أثارها « كانت » ضد برهان الغائية والتي كان من نتائجها أن تنبهت العقول الحديثة الى ذلك الضعف المنتشر في أجزائه من الوجهتين المنطقية النظرية ، والعلمية التجريبية معا . ولقد كان هذا البرهان قبل ذلك النقد معتمدا على أسس متينة من مبدأ العلة الغائية العاقلة التي وصفها أرسطو بأنها لا تأتي عملا من الأعمال ، ولا تنشىء حدثا من الأحداث ، ولاتبدى ظاهرة من الظواهر إلا لحكمة جلية أو محجبة ، فهي لم توجد الاسنان الأمامية مدببة إلا بقصد القطع ، ولم تصنع الأضراس والأنياب الجانبية مفرطحة إلا لغاية الطحن ، وهلم جرا . ولكن منذ أن وجه خصوم هذا البرهان حملاتهم إليه قد اهتزت جوانبه وتزعزت أركانه ، وما زال هذا التزعزع يزيد ويتضاعف بزيادة عدد الثغرات التي يكشف عنها المفكرون في نواحيه ، وهكذا كلما تقدم الزمن وارتقى العلم فَقَدَ برهان الغائية جانبا آخر من قيمته . ومن آيات ذلك أن بعض العلماء المعاصرين قد أصبحوا يجحدون مبدأ الغائية تمام الجحود منذ أن ثبت لديهم أن جميع الظواهر والأحداث مرتبطة بسلسلة الناموس الكوني العام الذي لاسبيل فيه الى الاستثناء بحال ، وأن البعض الآخر من أولئك العلماء قد جعلوا لا يقبلون فكرة الغائية إلا بتحفظ يصيرها أقرب الى الآلية منها الى القصد المحكم . ولا جرم أن كشف النواميس يبين ان الأحداث تقع عن طريق الدفع والتأثير من العلل في المعلولات ، لاعن طريق غايات مقصودة أو أهداف منشودة ، وقد أوضح هذا أحد العلماء المصريين فقال : إن فكرة انحدار الأحداث نحو غايات محددة وهي الفكرة التي قال بها القدماء لا تستند إلى شيء من المنطق ، إذ المعقول أن العلل هي التي تؤثر في معلولاتها فتدفعها دفعا ، لا أن المعلولات هي التي تجتذب عللها منحدرة الى الغاية . وإذا صح أن تكون هناك

غاية وجب أن تكون على غير قصد ، وإنما اقتضاها دفع العلل معلولاتها وتأثير الحلقات المتقدمة فى المتأخرة من سلسلة النواميس الأبدية ، وقد رأى أصحاب مذهب الغائية الأحداث والظواهر مندفعة فى تيار الكون العام فحسبوا أن غايات تجتذبها من الامام ، وغفلوا عن أن عوامل قاهرة تدفعها من الوراء ، وأنها لا تستطيع التخلف ولا التلكؤ ، ولا تملك التردد أو الترجيح فى اختيار الغايات .

وفوق ذلك فإن عددا من العلماء المعاصرين يعلن اليوم فى صراحة أن البحث العميق قد أظهر أن الانسجامات التى يعجب بها القائلون بمذهب الغائية هى فى أكثر الأحايين خيالية بل وهمية ، وأن الفوضى والتهوش والدمامة ليست من الندرة بحيث يتصور أولئك الحالمون ، وإنما هى كثيرة الوجود حتى فى أجدر الموجودات بالنظام والانسجام وهى الكائنات الحية ، بله الكائنات الجامدة ، فمن ذلك مثلا ما يصرح به الأستاذ جورج بون فى كتابه « الكيمياء والحياة » حيث يقول : « توجد فى الكائنات الحية أعضاء غير مفيدة ، وجواهر معدومة النفع بتاتا ، ووظائف عابثة ، بل ضارة . . . وفى كل لحظة تهلك آلاف وآلاف من الكائنات بسبب فقدان التكوين الملائم من أعضائها أو وظائفها ، وفى كل ساعة من الزمن ، وفى كل جزئية من جزئيات الكيان يتم عمل ثم ينقض ثم يعاد ، ولا شك أن هذا هو إسراف ضخم فى القوى (١) » .

غير أنه ليس معنى هذا أن جميع العلماء العصريين الذين لم يقروا مبدأ الغائية على النحو القديم قد جحدوه بقضه وقضيضه ، وإنما اعترف به بعضهم ولكن على صورة حديثة خاصة بهم ، فذهب جوبلو الى أن للكائنات غايات ولكنها ليست عاقلة ولا مقصودة لعقل معين ، بل إن الكائنات عند الحاجة تندفع اليها اندفاعا آليا ، فكلما دعت الحاجة الكائن الى إيجاد طائفة من الأحداث لا بد منها فى تحقيق فائدة له ، اندفع الى إيجادها بغير قصد ، ويمكن أن تدعى هذه بالغائية الوظيفية ، وذلك لأن العضو عند ما يشعر بأن حياته أو فائدته متوقفة على هذه الأحداث يهرع اليها كوسيلة من وسائل الاحتفاظ بالبقاء (٢) .

أما الأستاذ بيرجسون فهو يرى ، أنه لايضاح الحياة على أتم وجه ، ينبغى تجاوز الغائية والميكانيكية معا ، وإذا اعترض عليه بالانسجام الذى هو مع ذلك لا يعترف به إلا نسبيا ، أجاب بأنه يجب البحث عن مأتاه فى المبدأ لا فى الغاية . ومعنى هذا أن الباحث ، لكى يتعقب منشأ هذا الاتساق يجب عليه أن يرجع الى الوراء ، لا أن يقفز الى الأمام ، فان فى نسبته إياه

(1) Gèorges Bohn - la chimie et la vie page 255.

(2) Goblot - traité de logique pages 333-349.

الى الغاية تحديدا للتطور ، ووقفا للتقدم ، إذ قد ثبت عن طريق اليقين أن أكثر ما كانت الأجيال الماضية تعتبره نهاية الكمال وغاية الانسجام الدال على أسمى أنواع الحكمة قد أصبح فى نظر العصر الحاضر شيئا عاديا ليس له تلك الروعة التى كان يستمتع بها فى نظر القدماء، ولا ينم عن تلك الحكمة البالغة التى كان ينم عنها بالأمس ، وذلك لأن الحياة البشرية فى تطور مستمر وأن هذا التطور يقلب صور الأشياء قلبا متتابعا مماثلا لحالاته التى لا تستقر على هيئة واحدة، وفوق ذلك فان إمكان تحقق الوحدة فى البدء والصدور هو أيسر من تحققها فى الانتهاء ، وهذا يقتضى البحث عن منشأ الانسجام حيث توجد الوحدة ، لا حيث يوجد التفرع والتفرق، ولهذا كان مصدر خطأ القائلين بمبدأ الغائية هو انحرافهم عن الطريق السوى الذى ينيره الحدس الفطرى الى سبيل أخرى مظلمة ملتوية كان من شأنها أن تنتهى الى عكس القصد المراد منها ، وقد انتهت اليه فعلا حيث قررت أن مصدر النظام فى النهايات المتعددة المسالك لا فى المبدأ الأوحد الذى هو أصل الصدور والذى هو أولى بأن يكون منبع الاتساق، لاسيا وأن أولئك النفر يخلعون على الكون صور الغايات الانسانية ، فكيف بنا إذا أضفنا الى هذا أن فرض وجود الغاية يقتضى أن يكون للكون نموذج مرسوم لا يمكن تعديه ، وهذا يغلق كل باب أمام الفكر والأمل الانسانيين ويجعل فكرة التطور عقيمة قاحلة ويحدد المستقبل ويرسم له صورة جامدة شبه ميتة . ولا نحسب أن عاقلا يتردد فى أن يفضل ترك باب التطور والارتقاء مفتوحا على مصراعيه وجعل الحياة حرة تصعد على سلم التقدم ما شاءت لها طبيعتها ، لا نحسب أن عاقلا يتردد فى تفضيل هذا على فكرة المنهج الجامد المرسوم الذى لا يراد أكثر من تحقيقه والذى يستلزمه القول بمبدأ الغائية على معناها القديم .

وقصارى القول فى هذا كله أن مأتى الانسجام هو المبدأ الذى تتحق فيه الوحدة ويمكن أن يصدر عنه الاتساق والتلاؤم دون حد أو تعيين أو وقف للتقدم أو إغلاق أى باب من أبواب الارتقاء التى يقتضى القول بالغائية إغلاقها جميعها ؟

الدكتور محمد غلاب
أستاذ الفلسفة بالجامعة الأزهرية

اعز از الرجال

روى محمد بن زيد قال : أكل قائد لأبى جعفر المنصور معه يوما ، وكان على المائدة محمد المهدى وصالح أبناه . فبينا الرجل يأكل من ثريدة بين أيديهم، إذ سقط بعض الطعام من فيه فى الغضارة (الغضارة هى القصعة الكبيرة) ، فعاف المهدى وأخوه الأكل معه . فأخذ أبو جعفر أمير المؤمنين الطعام الذى سقط من فم قائده فأكله .

فالتفت إليه قائده وقال : يا أمير المؤمنين أما الدنيا فهى أقل وأيسر من أن أتركها لك ، لكن والله لأتركن فى مرضاتك الدنيا والآخرة .

«ما تيسر» من الفلسفة

— ٧ —

تتمة الحديث على ابن سينا

تكلمنا عن ابن سينا ورأيه فى العالم وحظه من القدم أو الحدوث، وعلم الله وعنايته بما خلق . واليوم تتم الحديث عنه ببيان ماذهب اليه فى النبوة، ووجوب اختلاف التعاليم للعامة والخاصة والبعث والجزاء ؛ وذلك ليتم لنا مذهبه فى التوفيق بين الحكمة والشريعة .

١ — يبدأ الشيخ الرئيس إثبات النبوة والحاجة اليها ببيان أن اجتماع الناس وتعاونهم وتعاملهم بعضهم مع بعض أمر لا بد منه ، ولا بد فى المعاملة من سنة وعدل ، ولا بد للسنة والعدل من سانّ ومعدّل ، ولا بد أن يكون هـذا بحيث يجوز أن يخاطب الناس ويلزمهم السنة ، ولا بد من أن يكون إنسانا ؛ فواجب إذا أن يوجد نبي ، وواجب أن يكون إنسانا يختص بالمعجزات دون سائر الناس (١) .

والله أعلم حيث يجعل رسالته ، ولا يختار لرسالته إلا من المصطفين الأخيار . ومن الناس من يمتاز بشدة صفاء نفسه ، وشدة اتصاله بالعقول والمبادئ المفارقة ، حتى ليشتعل حدسا وقبولا لإلهام العقل الفعال ، فيرتسم فى نفسه ما فى هذا العقل من الحقائق مرة واحدة أو على مرات ؛ « وهذا — كما يقول ابن سينا — ضرب من النبوة ، بل أعلى قوى النبوة ، والأولى أن تسمى هـذه القوة قوة قدسية ، وهى أعلى مراتب القوى الانسانية » (٢) . ومن يصل الى هـذه المرتبة من الناس هـو الذى ينتهى به الأمر الى أن يوحى اليه من الله تعالى فيسمع كلامه ويرى ملائكته وقد اتخذت صورا خاصة .

هذا هو رأى ابن سينا فى النبي والنبوة ، ومنه نلمح أن الوصول الى رتبة النبوة يكون باستعداد خاص واكتساب خاص كذلك مادام الأمر يتعلق بصفاء النفس وإرهاف الذهن والعقل . بل إنه يصرح أن الانسان « المسمى بالنبي » هو الذى كل عقله وكان هذا الكمال بغير واسطة (٣) ، ومن ثم « فأن هذا الشخص الذى هو النبي ليس مما يتكرر وجود مثله فى كل وقت ، فأن المادة التى تقبل كمال مثله تقع فى قليل من الأمزجة (٤) » .

---

(١) النجاة ص ٤٩٩ — ٥٠٠ (٢) نفس المرجع ص ٢٧٤ .

(٣) تسع رسائل ، طبعة أمين هندية ، ص ١٢٣ (٤) النجاة ص ٥٠٢

وهكذا يفهم الشيخ الرئيس النبوة ويجعلها أمرا عقليا ، ويؤول الوحى وما يتصل به تأويلا لايجافى العقل ، وبذلك كله يقف موقفا وسطا بين الدين والفلسفة . وتأويله للرسالة والوحى هذا التأويل العقلى ، يطبقه أيضا بطبيعة الحال على القوى التى تسمى فى لسان الشريعة ملائكة ؛ إذ يصرح بأن الملائكة قد سميت بأسماء مختلفة لأجل معانى مختلفة ، والجملة واحدة غير متجزئة بذاتها إلا بالعرض ، من أجل تجزى القابل (١) » .

٢ — والنبى الذى به صلاح العالم يجب ألا يخاطب الناس إلا بما تطيق عقولهم ، وعليه أن يجعل تعاليم للعامة وأخرى للخاصة .

فبالنسبة للأولين يكتفى بما هو ضرورى ؛ مثل تعريفهم أن لهم خالقا واحدا عالما بالسر والعلانية يجب أن يطاع ، وأنه قد أعد فى الدار الآخرى معادا مسعدا للطائع ومعادا مشقيا للعاصى ، وذلك « حتى يتلقى الجمهور رسمه المنزل على لسانه عن الآله والملائكة بالسمع والطاعة (٢) » ولايصح بحال أن يظهر أن عنده حقيقة يكتمها عن العامة حتى لا يزعزع منهم اليقين ، كما عليه أن يعرفهم جلالة الله تعالى « رموز وأمثلة من الأشياء التى هى عندهم عظيمة وجليلة (٣) » ، وكذلك الأمر فى المعاد وكيفيته ، « وأما الحق فى ذلك فلا يلوح لهم منه إلا أمرا مجملا (٣) . على أنه لابأس من أن تكون منه رموز وإشارات تلفت المستعدين بالجبلة والفطرة الى البحث والنظر (٣) .

بهذا الضرب من التعليم ينتفع العامة ، وأما الخاصة فلهم تعليم آخر وشأن آخر . على هؤلاء البحثُ بعقولهم للوصول الى الحقائق التى تضرب لها تلك الرموز والأمثال ، فلا خطر عليهم إن وقع لهم التصريح بالحق فى نفسه .

ويؤكد الشيخ الرئيس رأيه فى وجوب اختلاف التعاليم ، تقريبا بين الشريعة والحكمة ، بأن فلاسفة اليونان وأنبياءهم كفيثاغورس وسقراط وأفلاطون كانوا يستعملون فى كتبهم المراميز والاشارات التى حشوا فيها أسرارهم (٤) . كما يستشهد لما يرى بقوله بحق : « ومتى كان يمكن النبى محمداً صلى الله عليه وسلم أن يقف على العلم أعرابيا جافيا (٥) » !

وإيمان صاحب الشفاء والنجاة ، بما يرى من ضرورة أن يكون تعليم للعامة وآخر للخاصة ، جعله يختم كتابه الاشارات بقوله : « أيها الأخ ! إنى قدمخضت لك فى هذه الاشارات عن زبدة الحق ، وألقمتك قفى (٦) الحكم فى لطائف الكلم ، فصنه عن الجاهلين والمتبذلين ومن لم يرزق الفطنة الوقادة . . . فإن أذعت هذا العلم ، أو أضعته ، فالله بينى وبينك ، وكفى بالله وكيلا » .

---

(١) تسع رسائل . (٢) النجاة ص ٥٠٠ (٣) نفسه ص ٥٠١ (٤) تسع رسائل ص ١٢٤ — ١٢٥ . وهل لنا أن نتخذ من ذكر ابن سينا لفلاسفة اليونان وأنبيائهم هذا ، وتمثيله لهم بما مثل به ، دليلا آخر قويا على أنه يرى أن النبوة حالة مكتسبة ؟ (٥) تسع رسائل ص ١٢٥ .

(٦) النجاة ص ٤٧٧ ، والقفى ما يكرم به الضيف من الطعام .

وفى الحق ، إنه فرق بين فطرة وفطرة وعقل وعقل ، فليكن لكل من ذلك تعليم خاص ؛ ولكن ابن سينا وأمثاله أفرطوا فى هذا السبيل ، توفيقا بين الشريعة والحكمة ، فجعلوا كثيرا مما أتى به الدين من أحوال اليوم الآخر والثواب والعقاب وغير ذلك من الشئون الغيبية مصروفا عن ظاهره ، وحسبوا هذا كله رموزا وأمثالا للحقائق التى تعز عن غير أهلها فى رأيهم ، وكادوا بهذا المذهب يجيزون أن يكون قد جرى غير الحق على لسان الرسل والانبياء ، مع أن الرغبة فى التوفيق بين الوحى والعقل لا تقتضى كل هذا الافراط والعناء .

٣ — وإذا وصل الباحث فى فلسفة ابن سينا الى رأيه فى البعث والجزاء ؛ أهو للجسم والروح معا ، أو للروح وحدها ، يرى محاولة التوفيق بين العقل ونظره وبين ما أتت به الشريعة واضحة الوضوح كله .

إنه ، كغيره من الفلاسفة ، يرى فى قرارة نفسه أن البعث والجزاء لن يكونا إلا للروح وحدها ، حتى إنه تحدث عن ذلك فى فصل جعل عنوانه « فى معاد الأنفس الانسانية » ؛ ولكن كيف هذا والقرآن ملىء بالآيات الدالة على البعث الجسمى والجزاء الجسمى أيضا !

من أجل هذا نجده يذكر أن المعاد الجسمى لا سبيل الى إثباته إلا من طريق الشريعة وحدها وتصديق خبر النبوة ، أما العقل فلا يستطيع أن يؤمن به ، فاذا تحدث عن بعث الأنفس وسعادتها وشقاوتها نجده يؤكد أن هذا يدركه العقل ويثبته القياس البرهانى وتصدقه النبوة ، كما يؤكد أن الحكماء الالهيين يرغبون فى سعادة النفس أعظم من رغبتهم فى سعادة البدن ، بل كأنهم لا يلتفتون الى هذا الضرب من السعادة (١) .

ومن أجل هذا الرأى الذى يذهب إليه ابن سينا فى البعث والجزاء ، تراه يترك فى كتابه « النجاة » مثلا الكلام على البعث الجسمى ويفيض الكلام على بعث الأنفس وسعادتها وشقاوتها ، مما يدلنا على أنه لا يقيم وزنا لبعث الأجسام .

وبعد ؛ فهذا هو مذهب الشيخ الرئيس فى أهم المشاكل الفلسفية التى اعترضته وغيره من فلاسفة الاسلام ، عرضناه عرضا سريعا فى صدد الكلام عن نظريته فى التوفيق بين الحكمة والشريعة أو الفلسفة والدين . ومن هذا الذى عرضناه نتبين مقدار تأثره بالفارابى فيما ذهب إليه ، ولذلك كان من الحق ما لاحظه الدكتور ابراهيم مدكور من تأثر الشيخ الرئيس بالمعلم الثانى فى هذه الناحية من نواحى فلسفته الى حد كبير (٢) .

محمد يوسف موسى
المدرس بكلية أصول الدين بالأزهر

الحديث موصول

١ — نفس المرجع ص ٤٧٧ — ٤٧٨

٢ — مكانة الفارابى فى الفلسفة الاسلامية ، بالفرنسية ، ص ١٩٨ ، ٢١٥ ، ٢١٧



خالد بن الوليد

— ١٩ —

بين خالد بن الوليد ومسيلمة الكذاب :

ذلك هو الاطار الذى يجمع بين حفافيه صورة الهول الذى كانت عليه معركة اليمامة بين جند الاسلام من المهاجرين والأنصار بقيادة البطل العبقرى خالد بن الوليد رضى الله عنه ، وبنى حنيفة بقيادة مسيلمة بن ثمامة الشهير بالكذاب ، وكان النبى صلى الله عليه وسلم أول من وسمه بهذا الميسم المشهر فى أسفار التاريخ ؛ وذلك أن مسيلمة قدم مع وفد قومه بنى حنيفة على النبى صلى الله عليه وسلم ، تخلفوه فى رحالهم يحفظها لهم ، فلما أسلموا وأخذوا حباءهم من النبى صلى الله عليه وسلم ذكروا له مكان مسيلمة فقالوا : يارسول الله إنا قد خلفنا صاحبا لنا فى رحالنا وركابنا يحفظها لنا ، فأمر له رسول الله صلى الله عليه وسلم بما أمر به لقومه وقال لهم « إنه ليس بشركم مكانا » وقد تأول ذلك بعض أهل العلم معللا له بأنه إنما قيل فيه هذا القول لحفظه ضيعة أصحابه ، فلا يحط من قدره عنهم . ويظهر لى أن الأمر أبعد من ذلك وأبلغ ، وأن هذا القول النبوى كان نبوءة صادقة من معجزات الرسول الاخبارية ؛ فقد قرأ الرسول صلى الله عليه وسلم فى لوح الغيب ما كتب على نواصى هؤلاء القوم من النكوص والارتداد ، وأن صاحبهم مسيلمة سيقودهم الى شر عاقبة ، وأنهم سيتبعونه على ضلالته ، فهم وهو فيها على سواء ؛ وهذا التأويل أقرب الى العبارة النبوية ؛ وإلا فلماذا كانت التسوية بينه وبينهم فى الشر ولم تكن فى الخير ، وكان يمكن أن يقال « إنكم لستم بخير منه » . ويرشح ما ذهبنا اليه ماروى عن رافع بن خديج أنه قال : قدمت على النبى صلى الله عليه وسلم وفود العرب فلم يقدم علينا وفد أقسى قلوبا ، ولا أحرى أن يكون الاسلام لم يقر فى قلوبهم من بنى حنيفة .

وعن ابن عباس رضى الله عنهما أن رسول الله صلى الله عليه وسلم ذكر له أن مسيلمة قال عند ما قدم فى قومه : لو جعل لى محمد الخلافة من بعده لاتبعته . فجاءه رسول الله صلى الله عليه وسلم ومعه ثابت بن قيس بن شماس ، وفى يد رسول الله صلى الله عليه وسلم مينخة —

عسيب — من نخل فوقف عليه ثم قال « لئن أقبلت ليفعلن الله بك ، ولئن أدبرت ليقطعن الله دابرك ، وما أراك إلا الذى رأيت فيه ما رأيت ، ولئن سألتنى هـذه الشظية — لشظية من الميتخة التى فى يده — ما أعطيتكها ، وهـذا ثابت يجيبك » . قال ابن عباس : سألت أباهريرة عن قول النبى صلى الله عليه وسلم « ما أراك إلا الذى رأيت فيه ما رأيت » قال : كان النبى صلى الله عليه وسلم قال : « بينا أنا نائم رأيت فى يدى سوارين من ذهب فنفختهما فطارا فوقع أحدهما باليمامة والآخر باليمن » قيـل : ما أولتهما ؟ قال « أولتهما كذابين يخرجان من بعدى » .

ولما انصرف الـكذاب الى موطنه أبدى لقومه خبيئة نفسه ، وادعى النبوة وأنه أشرك فى الأمر مع محمد صلى الله عليه وسلم ، وجعل دليله على هـذه الدعوى السخيفة تلك الـكلمة النبوية الدامغة التى ذكرنا فيها تأويل بعض أهل العلم وما ذهبنا إليه فى فهمها ، وسرعان ما تطاير الى مسيلمة الـكذاب بنو حنيفة تطاير الفراش على النار وكتب الى رسول الله صلى الله عليه وسلم « من مسيلمة رسول الله الى محمد رسول الله ، أما بعد فانى قد أشركت فى الأمر معك ، وإن لنا نصف الأرض ولقريش نصفها ، ولـكن قريشا قوم يعتدون » فـكتب اليه النبى صلى الله عليه وسـلم « بسم الله الرحمن الرحيم ، من محمد رسول الله الى مسيلمة الـكذاب ، السلام على من اتبع الهـدى ، أما بعد فان الأرض لله يورثها من يشاء من عباده ، والعاقبة للمتقين ، وقد أهلـكت أهل الحجر ، أبادك الله ومن صوّت معك » .

قال الجاحظ : كان مسيلمة قبل ادعاء النبوة يدور فى الأسواق التى بين دور العرب والعجم كسوق الأبلة ، وسوق بقه ، وسوق الانبار ، وسوق الحيرة ، يلتمس تعلم الحيل والنيرنجات واحتيالات أصحاب الرقى والنجوم ، ومن حيلته أنه صب على بيضة من خل حاذق قاطع فلانت حتى إذا مددتها استطالت واستدقت كالعلق ، ثم أدخلها قارورة ضيقة الرأس ، وتركها حتى انضمت واستدارت وعادت كهيئتها الأولى فأخرجها الى قومه ، وهم قوم أعراب ، وادعى النبوة .

وكان من أعظم ما فتن بنى حنيفة بكذابهم شهادة « نهار الرجال بن عنفوه » له بالشركة فى النبوة ، وكان نهار الرجال قد قدم على النبى صلى الله عليه وسلم وقرأ القرآن وتعلم السنن ، ثم قدم على بنى حنيفة وهم يطيفون بمسيلمة ، فـكان أكذب من صاحبه إذ تبرع له بشهادة زائفة زعم فيها أنه سمع النبى صلى الله عليه وسلم يقول باشراك مسيلمة فى الأمر معه ، فزاد ذلك فى فتنة الحنفيين بكذابهم الذى أخذ يسجع لهم سخافات هى فى وزن العقل من أضاحيك البله المرورين ، وفى وزن البيان العربى من سخرية اللغة على ألسنة الباقلين .

وكان أعقل بنى حنيفة هم من جرفتهم العصبية القبلية دون نظر الى عقل أودين ؛ حدث عمير بن طلحة النميرى عن أبيه أنه جاء اليمامة فقال : أين مسيلمة ؟ فقالوا : مه ! رسول الله ؟

فقال : لا ، حتى أراه ، فلما جاءه قال . أنت مسيلمة ؟ قال : نعم ، قال : من يأتيك ؟ قال : رحمن ، قال : أفي نور أم في ظلمة ؟ فقال : في ظلمة ، فقال أشهد أنك كذاب ، وأن محمداً صادق ، ولكن كذاب ربيعة أحب الينا من صادق مضر . ويروى أن نهارا الرجال كان يقول : كبشان تناطحا فأحبهما الينا كبشنا . وقال محكم بن طفيل — وهو سيد أهل اليمامة — لما قيل له : هذا خالد ابن الوليد في المسلمين : رضي خالد أمرا ورضينا غيره ، وما ينكر خالد أن يكون في بني حنيفة من أشرك في الأمر ؟ وفي محكم بن طفيل ونهار الرجال يقول عمير بن صالح اليشكري — وهو من سراة أهل اليمامة وأشرافهم ، وكان يكتم إسلامه :

يا سعاد الفؤاد بنت أثال	طال ليلي بفتنة الرجال
فتن القوم بالشهادة والله	عزيز ذو قوة ومحال
لا يساوي الذي يقول من الأمر	قبالا وما احتذى من قبال
إن ديني دين النبي وفي القوم	رجال على الهدى أمثالي
أهلك القوم محكم بن طفيل	ورجال ليسوا لنا برجال
بزهم أمرهم مسيلمة اليوم	فلن يرجعوه أخرى الليالي
قلت للنفس إذ تعاظمها الصبر	وساءت مقالة الأقوال
ربما تجزع النفوس من الأمر	له فرجة كحل العقال
إن تكن ميتتي على فطرة الله	حنيفا فانني لا أبالي

استعلن أمر مسيلمة ، واستشرى خطبه بعد وفاة النبي صلى الله عليه وسلم ، وكان أبو بكر الصديق رضي الله عنه قد استقبل ردة العرب بعزيمة لم يعرفها التاريخ لرجل في أمة من الأمم ، فعقد الألوية للجيوش وأرسلها في أرجاء الجزيرة العربية مجاهدة في سبيل الله ، وكان لواء عكرمة بن أبي جهل الى اليمامة مردفا بشرحبيل بن حسنة ليكون ردءا له ، ولكن عكرمة أراد أن يختص بفخر الظفر بهؤلاء المارقين فلم ينتظر رديفه وتعجل الهجوم فلم يظفر بما أراد ، وأغضب ذلك أبا بكر فكتب الى عكرمة ينهاه عن العودة الى المدينة ويأمره بالتوجه الى اليمن ، وكتب الى شرحبيل بالتريث حتى يأتيه خالد بن الوليد بمن معه من جند الاسلام الظافرين لئلا يقع فيما وقع فيه عكرمة من قبل ، ولكن شرحبيل أراد ما أراده عكرمة من قبل ، فلقي ما لقي صاحبه حتى أدركه خالد ، وأخذ بيمينه زمام القيادة ، وأدار المعركة بوحي البطولة ، وساسها بسياسة الماهر الحكيم .

قال شريك الفزاري : كنت ممن حضر بزاخة مع عيينة بن حصن فرزقني الله الانابة ، فجئت أبا بكر فأمرني بالمسير الى خالد ، وكتب معي بوصايا وفي آخرها « إن أظفرك الله بأهل اليمامة فإياك والابقاء عليهم ، أجهز على جريحهم واطلب مدبرهم ، واحمل أسيرهم على السيف

وهول فيهم القتل ، وأحرقهم بالنار ، وإياك أن تخالف أمرى . والسلام عليك » فلما انتهى الكتاب الى خالد اقترأه وقال : سمعا وطاعة !

أترى ما عسى أن يفعل خالد رضى الله عنه وقد قدمت له الحوادث نكبة صاحبيه عكرمة وشر حبيل ؟ أتراه يندفع مهاجما معتمدا على قوة السلاح كما اعتمد صاحباه من قبله ، وقد رأى بعينه مصيرهما ؟ أم تراه يعوذ بعقله وتجاربه يستوحيهما التدبير ، ويستلهمهما التفكير . إن خالدا رضى الله عنه أعظم قائد حربى عرف قيمة الروح المعنوية وأثرها فى الجيوش ، وقد رأى أن أهل اليمامة فازوا على جيشين من جيوش المسلمين ، والظفر فى الحرب من أقوى دوافع الروح المعنوية عند المحاربين ، فلا بد له من أن يقدم على الهجوم المادى هجوما من قبيل حرب الأعصاب حتى يخضد شوكة عدوه ويضعف معنويته ، وكذلك فعل العبقرى خالد بن الوليد .

لما اتصل بأهل اليمامة مسير خالد إليهم بعد الذى صنع الله له فى أمثالهم تحيروا وجزع محكم بن طفيل أحد ساداتهم جزعا شديدا وبات يتلوى على فراشه ، وقد علم خالد أن فى جيشه زياد بن لبيد بن بياضة الانصارى وهو صديق لمحكم بن طفيل ، فقال خالد لزياد : لو ألقيت الى محكم شيئا تكسره به فانه سيد أهل اليمامة وطاعة القوم ، فبعث إليه زياد بهذه الأبيات :

يا محكم بن طفيل قد أتيح لكم	لله در أبيكم حية الوادى
يا محكم بن طفيل إنكم نفر	كالشاء أسلمها الراعى لآساد
ما فى مسيلمة الكذاب من عوض	من دار قوم وإخوان وأولاد
فاكفف حنيفة يوما قبل نائحة	تنعى فوارس شاج شجوها باد
لا تأمنوا خالدا بالبرد معتجرا	تحت العجاجة مثل الأغضف العادى
ويل اليمامة ويلا لا فراق له	إن جالت الخيل فيها بالقنا الصادى
والله لا تنثنى عنكم أعنتها	حتى تكونوا كاهل الحجر أو عاد

ولكن محكما لم يظهر أنه اكترث لهذا ، واندفع يحرض قومه ويشجعهم ، فقال : يامعشر أهل اليمامة إنكم تلقون قوما يبذلون أنفسهم دون صاحبهم فابذلوا أنفسكم دون صاحبكم ، فان أسدا وغطفان إنما أشار اليهم خالد بذباب السيف ، فكانوا كالنعام الشارد .

لم ينته خالد عند هذا الحد ، بل عاذ برجل آخر هو من سادات أهل اليمامة صحيح الاسلام راسخ الايمان ، هو عمير بن صالى اليشكرى ، فقال له خالد : تقدم الى قومك فاكسرهم ، فاتاهم ولم يكونوا علموا باسلامه ، فقال : يامعشر أهل اليمامة ، أظلكم خالد فى المهاجرين والأنصار ، تركت القوم يتتابعون الى فتح اليمامة ، وقد قضوا وطرا من أسد وغطفان وعليا

هوازن ، وأنتم فى أكنفهم وقولهم : لا قوة إلا بالله ، إنى رأيت أقواما إن غلبتموهم بالصبر غلبوكم بالنصر ، وإن غلبتموهم على الحياة غلبوكم على الموت ، وإن غلبتموهم بالعدد غلبوكم بالمدد ، لستم والقوم سواء ، الاسلام مقبل ، والشرك مدبر ، وصاحبهم نبى وصاحبكم كذاب ، ومعهم السرور ، ومعكم الغرور ، فالآن والسيف فى غمده ، والنبل فى جفيره قبل أن يسل السيف ويرمى بالسهم سرت اليكم مع القوم عشرا .

ثم قفاه شقيقه فى الاسلام وعديله فى شرف بنى حنيفة ثمامة بن أثال رضى الله عنه فقال : اسمعوا منى وأطيعوا أمرى ترشدوا ، إنه لا يجتمع نبيان بأمر واحد ، إن محمدا صلى الله عليه وسلم لا نبى بعده ، ولا نبى مرسل معه ، ثم قرأ « بسم الله الرحمن الرحيم . حم تنزيل الكتاب من الله العزيز العليم ، غافر الذنب وقابل التوب شديد العقاب ذى الطول ، لا إله إلا هو اليه المصير » هذا كلام الله عز وجل ، أين هذا من : ياضفدع نقى ، كم تنقين ، لا الشرب تمنعين ، ولا الماء تكدرين . والله إنكم لترون أن هذا الكلام ما يخرج من إل ، وتوفى رسول الله صلى الله عليه وسلم وقام بهذا الأمر من بعده رجل هو أفقههم فى أنفسهم ، لا تأخذه فى الله لومة لائم ، ثم بعث اليكم رجلا لا يسمى باسمه ولا باسم أبيه ، يقال له سيف الله ، معه سيوف الله كثيرة ، فانظروا فى أمركم .

هذه خطة من أحكم خطط الحرب فى القديم والحديث ، وقد دلتنا الحرب المعاصرة على ما لهذا الأسلوب من أثر عظيم فى وقائع شهيرة ، تلجأ اليه الأمم المحاربة كلما أعوزتها القوة المادية أو قصر بها دون الغاية السلاح ؟

صادق ابراهيم عرجون

تقبيل الرجال

روى الشعبى أن النبى صلى الله عليه وسلم لما قدم جعفر بن أبى طالب التزمه وقبل بين عينيه .

وقال إياس بن دغفل : رأيت أبا نضرة يقبل خد الحسن بن على .

وقال الشيبانى عن أبى الحسن عن مصعب ، قال : رأيت رجلا دخل على على بن الحسين رضى الله عنهما فى المسجد فقبل يده ووضعها على عينيه ، ولم ينهه .

وروى العتبى قال : دخل رجل على هشام بن عبد الملك فقبل يده ، فقال آفة العرب ، ما قبلت الايدى الا هلوعا ، ولا قبلتها العجم الا خضوعا .

وقال العرب : قبلة الامام فى اليد ، وقبلة الأب فى الرأس ، وقبلة الأخ فى الخد .

« محمد رسول الله »

قرأ حضرة الدكتور الألمى محمد ولى خان الافغانى فى بعض الجرائد الأجنبية أن دائرة المعارف فى البلاد الاوربية كتبت فى ترجمة حياة النبى صلى الله عليه وسلم أنه كان جبارا متعصبا مستبدا ، فدفعته الغيرة على دينه لأن يكتب لمصدرى تلك الدائرة مقالا فند فيه هذه التهم عن خاتم المرسلين ، وعززها بالأدلة الدامغة وأرسلها اليها لتصحح خطأها . ونحن ننشر هنا ترجمة ما كتب وقد تفضل بارساله الينا لننشره ، ونحن نشكر حضرة الدكتور النابه وننى على همته ، ونسأل له حسن الجزاء على وفائه .

قال حضرته :

جرت سنن الله الكونية بأن يظهر آياته الخالدة فى أوقاتها المناسبة ، خصوصا حينما تطغى المادية على الروحانية ، ويضطرب حبل الأمن ، وتعم الفوضى ؛ وهذا هو سر القدر الذى يعبر عنه دائما بالحكمة الالهية .

ولهذا لم يكن بعث النبى صلى الله عليه وسلم وليد المصادفة ، ولم تكن رسالته سابقة لأوانها أو متأخرة عنه ، بل كان ذلك ضرورة اجتماعية لانقاذ البشرية مما تورطت فيه ، والأخذ بيد الانسانية ورفعها الى مستوى المثل العليا فى الحياة الاجتماعية .

فمحمد صلى الله عليه وسلم أعظم من خدم الانسانية بحياته العملية ، وأشهر زعيم للديموقراطية الحقيقية ، وكانت حياته كلها عنوانا للتواضع ، ومثلا عاليا للتسامح والتعاون ، ودستورا عظيما للأخلاق الكريمة وحسن المعاملة مع الناس جميعا . وهاك بعض الصحائف الذهبية من حياته :

لم يكن لديه فى إبان رسالته ما يساعده على نشر دعوته سوى طهر العقيدة ، وقوة الايمان ، يزينهما الصدق والأمانة ، وتسودهما رحمة الله عز وجل .

عند ما توفى ابنه إبراهيم كسفت الشمس ، فاعتقد الناس — وهم قريبو العهد بخرافات الجاهلية — أن لذلك صلة بموت ابن النبى ، وحاول بعضهم أن يجعل منها معجزة للرسول ، وتحدثوا بذلك ؛ ولكن ما كاد الخبر يبلغه ، حتى جمعهم وأخبرهم أن هذا من الظواهر الطبيعية بقوله : « إن الشمس والقمر آيتان من آيات الله ، لاتنكسفان لموت أحد ولا لحياته » . ولو كان محمد كما يزعمون لاستغل الموقف لمصلحته .

كانت استقامته مضرب الأمثال ، وأخلاقه فى الذروة العليا من الكمال ؛ كما كان الوفاء بالعهد ، واحترام العقود والمعاهدات التى يبرمها مع غيره ، فى المرتبة الأولى من معاملاته .

عقد مع أعدائه معاهدة الحديبية ، وكان من موادها مادة تقضى بأنه إذا خرج شخص من مكة يريد المسلمين بالمدينة ، وجبت إعادته الى بلده ، وإذا خرج شخص من المدينة يريد مكة فلا تجب إعادته . وقبل أن يجف مواد هذه المعاهدة ، حضر من مكة رجل مسلم يدعى أبا جندل بن سهيل بن عمرو ، إلى مكان المسلمين بالحديبية يريد الانضمام إليهم ، والسير معهم إلى المدينة ، وجاء أبوه سهيل بن عمرو ، وجعل يجره ليرده الى قريش ، وهو يستغيث بالمسلمين طالبا حمايته ؛ ولكن محمدا الوفى بالعهد ، سكن ثائرة المسلمين عندما برموا بهذه الحالة ، وأمر بارجاع أبى جندل الى قريش ، احتراما للمعاهدة التى وقعها باسم الاسلام .

فأين فعل محمد فى هذه المسألة الشائكة ، مما نحن فيه الآن من عدم الاكتراث بالعهود والمواثيق واعتبارها قصاصات من الأوراق التى لا قيمة لها ؟؟

كان يغمر أصدقاءه وأعداءه بحسن المعاملة والرحمة والعطف ، فمنذ احتلال مكة أحضر إليه قواد الأعداء — ومنهم من كان يهاجمه ويفتن فى إيذائه حتى وهو يعبد ربه ، ومن كان يضع الأشواك والعوائق فى طريق المسلمين ، ومن عذب بعض المسلمين بطرحهم عراة فوق الرمال الساخنة فى أشد الأوقات حرارة ، وقذفهم بالحجارة ، وكيهم بالحديد المحمى فى النار ، ليرجعوا عن دينهم ، وغير ذلك من ألوان القسوة وأنواع العذاب — فما كان منه مع كل هذا إلا أن عفا عنهم ومنحهم الحقوق المدنية ، وقال : اذهبوا فأنتم الطلقاء .

كان عادلا حتى مع أعدائه ، وكان لا يقضى فى خصومة حتى يعين حكما سواء بين المسلمين أو بينهم وبين غيرهم ، وقد حكم بنفسه مرة ضد المسلمين فى بعض المنازعات ، كما كان شديد الاحترام للأديان الأخرى عاملا على نشر مبدأ التسامح الدينى الذى نادى به القرآن : « لا إكراه فى الدين » و « لكم دينكم ولى دين » . وقد أحضرت إليه التوراة مرة فوضعها على وسادته احتراما لها ، وفى أحد الأوقات أذن لبعض المسيحيين الذين كانوا فى حضرته بالصلاة فى المسجد .

كان دائم التجوال بين جيرانه ، يواسيهم ويساعدهم ، وفى ذلك يقول : « ما زال جبريل يوصينى بالجار حتى ظننت أنه سيورثه » وكان يأمر بكف الأذى ومعاملة الناس بالحسنى : « المسلم من سلم المسلمون من لسانه ويده » و « ليس بمسلم من امتلأت معدته وجاره يتضوع جوعا » .

وكان صلى الله عليه وسلم شديد التواضع ، كريم النفس ، يكنس بيته ، ويحلب ماشيته ، ويجمع الحطب بنفسه ، كما كان مثلا يضرب فى حسن المعاشرة لأفراد أسرته وزوجاته ، ولم يعرف الحقد سبيلا الى قلبه حتى على أعدائه .

وكان عظيم الثقة والايمان بالله الى درجة عظيمة ؛ نام مرة تحت شجرة فجاءه رجل من

أعدائه والسيف فى يده ، فقال : يامحمد مايعصمك منى ؟ إنى قاتلك . فقال بكل ثبات وتؤدة : الله يعصمنى منك . فارتعد خصمه وسقط السيف من يده ، فأمسكه صلى الله عليه وسلم وقال له : من يعصمك منى ؟ فقال : عفوك وكرمك يامحمد ! وهكذا كان .

وكان صلى الله عليه وسلم عظيما فى إدارته ، يشرف على ما يقوم به أتباعه من الأمور مهلها وعسيرها ، كما كان لبقا كيسا فى حل أى نزاع يحدث بينهم ، حلا يرضى به الجميع ؛ ويرجع الفضل اليه فى إخضاع كثير من الثورات النفسية التى كانت تنذر بخطر جسيم بين أصحابه ؛ ومع الحزم والعزم كان شديد الرأفة عظيم الشفقة .

وكان شديد الحب لوطنه وجعل حبه من الايمان ، وكانت حياته حافلة بالأعمال الوطنية الخالدة ، ويتمثل ذلك عندما اضطر الى الهجرة من مكة ، فقد التفت اليها قائلا : « عزيز على أن أغادرك ، ولكنى فاعل ذلك لأن أهلك أبوا أن أساكنهم »

شخصيته الجذابة :

كان ذا شخصية جذابة جمعت حوله أعاظم مكة ، ولم يجد من اتصلوا به إلا ما يزيد هذه الصلة ثباتا ، فكان يأسرهم ببساطته الأخاذة ، وعقله الراجح ، وصفاته العالية ، وسيرته الطيبة التى طبقت الآفاق . وقد كان انضمام عثمان بن طلحة ، وعبد الله بن سلام ، من رؤساء اليهود وورقة بن نوفل ، من زعماء المسيحيين ، الى النبى صلى الله عليه وسلم راجعا الى قوته الشخصية وسحرها العجيب ؛ كما كان من آثارها أن أصبح ألد أعدائه من صفوة أصدقائه ، كعمر ابن الخطاب وأبى سفيان بن حرب . وقد تحول عمرو بن العاص من عدو شديد البطش سافر الى الحبشة ليوغر صدر النجاشى على المسلمين هناك ، الى مبشر بالاسلام وتعاليمه فى عمان ؛ وكذلك أصبح خالد بن الوليد قائد جيوش أعدائه فى أحد ، أعظم قواد المسلمين فى عصر الفتوح الاسلامية وقبلها .

ومما يسجل بالفخر لهذه الشخصية التى دانت لها البلاد العربية من أقصاها الى أقصاها ، وخشيتها البلاد المجاورة ، أنها فضلت حياة الزهد والتقشف ، فكان صلى الله عليه وسلم يعيش عيشة بسيطة ، لا يأكل حتى يجوع ، وإذا أكل لا يشبع ، وكان يرسل ما يصل اليه من هدايا وسواها الى بيت مال المسلمين ، وبذلك عاش فقيرا متجردا من الدنيا وزخارفها ، حتى إنه عند ما رفعه الله الى الرفيق الأعلى وجدوا درعه مرهونة مقابل بضعة أرطال من الشعير .

وحدة الله والاخاء البشرى :

إن الرسالة المحمدية لتطبع فى قلوب الناس الاقرار بالوحدانية لله ، وتغرس فى نفوسهم

بذور الأخاء البشرى ؛ فقد كان صلوات الله وسلامه عليه يبذل كل ما فى وسعه ليجمع الناس حوله فى صعيد واحد تحت لواء واحد ، مع المساواة التامة فى الحقوق والواجبات ؛ وقد كانت هناك فوارق اجتماعية بين القبائل العربية وأفراد الشعب العربى ، فعمل على إزالة هذه الفوارق ، وأمات العنجهية القبلية ، والاستقراطية الجاهلية ، ونادى بأن الناس سواء كأسنان المشط ، قائلا « كلكم لآدم وآدم من تراب » ؛ كما هذب نظام الرق ، ورغب فى القضاء عليه ، وسوى فى كثير من الحالات بين العبد وسيده .

وهذه الروح التى أملت هذه التعاليم ، هى التى مهدت السبيل لتزويج النبلاء والنبيلات بالجوارى والعبيد ، وإزالة الفوارق التى كانت مراعاة فى ذلك الحين ، وترتب على ذلك أن أصبح سلمان الفارسى ، وزيد ربيب النبى ، وبلال من أصهار قريش ؛ وهكذا سرت هذه التعاليم فى نفوس المسلمين ، حتى كان عمر بن الخطاب الذى هابته الملوك وارتعدت من اسمه الدول ، يدعو بلالا المولى بالسيد العظيم !

موقفه من النساء :

وقد رفع من شأن المرأة وأمر بمعاملتها بالحسنى ، ونادت تعاليم القرآن بأن « لهن مثل الذى عليهن بالمعروف » و « هن لباس لكم وأنتم لباس لهن » ، و « فامساك بمعروف أو تسريح بأحسان » ، وجعل لهن حق الميراث والتملك ، ورعاية ما يرثن والتصرف المدنى فى كل أمورهن ، وكان الاسلام أول دين نادى بذلك .

وقدقضى على تعدد الأزواج ، كما قيد تعدد الزوجات بشروط تجعله صعبا فى الظروف العادية .

وقد اعتبر الخدمات الاجتماعية ضرورة أساسية فى الدين ، وعمل طول حياته على خلق روح الجماعة بين المسلمين ، وقال فى شأن ذلك « المؤمن للمؤمن كالبنيان يشد بعضه بعضا » و « لا يؤمن أحدكم حتى يحب لأخيه ما يحب لنفسه ويكره له ما يكره لها » ، وكان يمقت كل ما من شأنه التفريق بين المسلمين ؛ وقد أمر مرة بهدم مسجد بنى فى قباء لأنه علم أنه بنى للتنافس بين المسلمين ، ولم يقصد به وجه الله ؛ كما أمر فى خطبة الوداع بأن يكون كل إنسان أمينا على متعلقات أخيه المسلم من مال وحياة وشرف ؛ ووقف مرة على قبور شهداء أحد وقال إنه لا يتصور أن يعود المسلمون كفارا بعده ولكنه يخشى أن يحارب بعضهم بعضا فيقضى عليهم كما قضى على الأمم السابقين .

لهذا نرى القرآن يحذر بشدة من التفرق والانقسام : « ولا تنازعوا فتفشلوا وتذهب ريحكم » ، كما دعا الى الوحدة والتآلف فى كثير من الآيات ، « واعتصموا بحبل الله جميعا ولا تفرقوا واذكروا نعمة الله عليكم إذ كنتم أعداء فألف بين قلوبكم فأصبحتم بنعمته إخوانا » .

وبهذا وصل محمد صلى الله عليه وسلم فى ظروفه العصيبة ، ومع قبائل العرب المتفرقة المتحاربة ، الى توحيد كلمة المسلمين وجمع شملهم ، وخضوعهم لدولة واحدة وقانون واحد ، عاشوا تحت لوائه إخوانا بنور الحق مهتدين ؟

دكتور محمد ولى خان

لغـــــويات

١٩ ــ دفتر القيد

فى كل ديوان من دواوين الدولة دفتر معد لتدوين معاقد ما يصدر عن الديوان من الرسائل وما يرد اليه ، ومضامين تلك الرسائل . والكاتب الذى يقوم على هذا الدفتر يسمى كاتب القيد ، وقد يقال له : كاتب القيودات بجمع القيود جمع القيد بالألف والتاء كالبيوتات والرجالات والصواحبات فى قوله صلى الله عليه وسلم « إنكن صواحبات يوسف » .

وقد كنت أرى أن الصواب أن يقال كاتب التقييد ودفتر التقييد ؛ إذ المراد الدفتر الذى تقيد فيه الرسائل بكتابتها ، وليس من المادة فعل ثلاثى حتى يكون مصدره القيد . ولا يعرف القيد اسما للحدث وإنما هو ما يقيد به . ووقفت على بحث لابن جنى (١) قد يصحح هذا المصطلح الديوانى . فالعرب تقول للفرس يدرك الوحش ضربة لازب ، ولا يدعها تفلت : قيد الأوابد ــ والأوابد الوحش ــ وقد تكرر هذا الوصف فى شعر امرئ القيس ، فهو يقول فى المعلقة :

وقد أغتدى ــ والطير فى وكناتها   بمنجرد قيـد الأوابد هيكل

ويقول فى غير المعلقة :

بمنجرد قيـد الأوابد لاحه   طراد الهوادى كل شأو مغرّب

والوصف بالقيد ــ وهو كما تعلم من الذوات لا يسوغ الوصف به ، وإنما يوصف بما ينبئ عن معنى وصفة ــ خارج عن المألوف ، فى حاجة الى التأول والتخريج . وقد سلك ابن جنى هـذا السبيل فأحسن ما شاء له الاحسان . وهو يرى أن القيد هنا مصدر وأصله التقييد فطرحت زائدتاه التاء وإحدى الياءين ، وجعل هذا من مظاهر نقض العادة فى العربية ، وهو يشبه إخراج الكلام على خلاف مقتضى الظاهر عند علماء البلاغة . وجعل من طرح الزوائد وحده فى قولك جاء محمد وحده وأصله إيحاده ، إذ يقال أوحدته ، ولا يقال وحدته ، وقولهم عمرك الله إلا فعلت كذا ، أى تعميرك ، وقد عقد لذلك بابا فى الخصائص (الجزء الثانى المخطوط) . فقيد الأوابد أصله تقييد الأوابد فحذف اللفظ بطرح زيادتيه ووصف به الفرس ، وهو مصدر مبالغة على حد قولهم هو عدل وزَوْر ، وهو كثير فى العربية .

---

(١) انظر الخصائص (الجزء الثانى) ولسان العرب فى قيد .

وأبدى ابن جنى وجها آخر فى تخريج الوصف السالف ، وهو أن يكون من الوصف بالعين لتأولها بالمشتق فيراد بقيـد الأوابد — والقيد هنا ما يقيد به — مقيِّد الأوابد على حـد قول الشاعر :

فلولا الله والمهر المفدَّى لرحت وأنت غربال الأهاب

يريد بغربال الأهاب مخرَّقَ الجلد ، فقد استعمل العين استعمال الصفة المشبهة فأضافها الى المرفوع كما لو كان صفة سواء ، وهـذا باب فى العربية أفاض فيه سيبويه (١) وجعل المثال المشهور فيه قولهم مررت بسرج خزٍّ صُفَّته .

وأعود بعد هذا الى دفتر القيد ، فيجوز أن يكون المراد دفتر التقييد فأصير التقييد الى القيد على طرح الزيادتين ، وقد سبق بهذا سماع فى قيد الأوابد . ويحتمل أن يكون المراد دفتر القيد أى ما يقيد به ويراد به الكتابة على سبيل التجوز ، إذ اشتهر أن الكتابة قيد كما قيل :

العلم صيد والكتابة قيده قيِّد صيودك بالحبال الواثقة

فكأنه قيل دفتر الكتابة . ويجوز وجه آخر وهو أن يراد بالقيد الدفتر نفسه ، وتكون الاضافة من قبيل إضافة المترادفين ، وهى جائزة عند الكوفيين إذا اختلف اللفظان كما فى قول الشاعر (٢) :

فقلت انجوا عنها نجا الجلد إنه سيرضيكما عنها سنام وغاربه

فقد قال نجا الجلد والنجا هو الجلد .

* * *

٢٠ — نقلت رفات الفقيد العظيم

يستعمل الكتاب كلمة رفات هكذا ، فيؤنثون فعلها ووصفها وضميرها . وفى الثقافة (العدد ٣٠٧) : « لما طلب أهل فلورنسا — حيث شواطئ دانتى — أن تعاد لهم رفاته » . وفى الرسالة (العدد ٦٠٠) : « ليحيّوا رفاته الطاهرة » . وقياس صيغتها — وهو الفُعال — أن تعامل معاملة المفرد المذكر كالفتات والحطام والدقاق والكُسار .

وقد ورد مذكرا فى قول أبى زبيد (٣) الطائى يصف أسدا :

يظل مغبا عنده من فرائس رفاتُ عظام أو غريض مشرشر

مغبا (٤) : غائبا ، ويريد بالغريض المشرشر لحما طريا مقطعا . فترى أن مغبا خبر يظل واسمها

(١) انظر كتابه ج ١ ص ٢٢٨ . (٢) هو عبد الرحمن بن حسان ، ونسبه بعضهم الى أبى الغمر الكلابى وانظر الخزانة ج ٢ ص ٢٢٧ . (٣) هو المنذر بن حرملة ، وهو شاعر نصرانى على عهد عثمان رضى الله عنه . وكان مغرى بوصف الأسد بعبارات فخمة تزعج السامع حتى كأنه يشاهد الاسد فى حضوره . انظر خزانة الأدب ج ٢ ص ١٥٥ . (٤) لسان فى غرض

رفات ، فقد جعل الرفات مغبا . وعلى حد استعمال الكتاب العصريين يقال مغبة . ويدل على ما قلنا كلام أصحاب المعاجم ودواوين اللغة . يقول ابن القوطية فى أفعاله : « رفت الشيء رفتا : كسره حتى يصير رفاتا » فقد جعل الرفات الشيء المكسور . وفى الأساس : « عظم رفات . وفى ملاعبهن رفات المسك : فتاته » . وفى اللسان : « رفت الشيء يرفُته ويرفِته . وهو رفات : كسره ودقه . . . والرفات الحطام من كل شيء تكسر . ورفت العظم يرفت رفتا : صار رفاتا . وفى التنزيل العزيز : «أئذا كنا عظاما ورفاتا » أى دُقاقا . وفى حديث ابن الزبير لما أراد هدم الكعبة وبناءها بالورس قيل له : إن الورس يتفتت ويصير رفاتا . والرفات كل ما دُق فكسر » .

وكأن العصريين تأثروا فى تأنيث الرفات بالترجمة الافرنجية ، فيقابل الرفات فى الفرنسية Restes أى بقايا ، ففهموا من الرفات البقايا ، فجرى استعمالهم على ما عرفت .

وقد رأيت الرفات مؤنثا فى شعر (١) مولد لعلى بن أبى القاسم البيهقى يرثى محمد بن يحيى تلميذ الغزالى :

رفات (٢) الدين والاسلام تحيا ... بمحيي الدين مولانا ابن يحيي
كأن الله رب العرش يلقى ... عليه حين يلقى الدرس وحيا

وكأن التأنيث فى هذا — إن لم يكن من تحريف النساخ — لتأوله بالبقية .

وقد رأيت فى تفسير الطبرى كلا ما مشتبها فى هذا المقام ؛ قال فى تفسير سورة الأسراء : « قالوا — إنكارا منهم للبعث بعد الموت — : أئنا لمبعوثون بعد مصيرنا فى القبور عظاما غير متحطمة ، ورفاتا متحطمة » فقد جعل الرفات مؤنثا إذ وصفه بمتحطمة . إلا أن يكون المعنى على : وعظاما رفاتا متحطمة ، فتحطمة فى الحقيقة من وصف العظام . ويقول أيضا فى هذا الموضع : « ورفاتا يقول غبارا ، ولا واحد للرفات ، وهو بمنزلة الدقاق والحطام » والظاهر أن مراده بقوله : ولا واحد له أنه لا يقال رفاتة حتى يكون جمعا ، وإنما هو مفرد كالدقاق والحطام ، فهذا يدل على خلاف ما يدل عليه ظاهر كلامه السابق ، ومن ثم كان ما سلكته من التأويل أدنى إلى أن يكون هو الوجه والصواب .

ويقول النيسابورى : « الرفات الأجزاء المفتتة من كل شيء يكسر . وهو اسم كالرضاض والفتات » ويقول القرطبى (ج . ١ ص ٢٧٣) : « والرفات ما تكسر وبلى من كل شيء كالفتات والحطام والرضاض » .

والذى أراه بعد هذا أن يستعمل الرفات مفردا مذكرا ، فيقال نقل رفات فلان ، وليحيوا رفاته الطاهر .

* * *

(١) انظر طبقات الشافعية ج ٤ ص ١٩٧

(٢) رسم فى الطبقات : رفاة . وهو كما ترى .

٢١ ـــ المخدِّر . ويجمع على المخدِّرات

يستعمل فى هــذه الأيام المخدرات بتشديد الدال المكسورة فى جواهر تفعل بالألباب ما تفعل الخمر ، كالحشيش والأفيون والكوكايين ، وهى تفترق عن المسكرات بأنها ليست من الأشربة . وقد ورد فى اللغة الخَـدَر من الشراب والدواء ، وهو فتور وضعف يعترى الشارب والمتعاطى ، يقال فيه : خدر الأنسان ، ويجرى هذا فيما نحن بسبيله ، فيقال : خدِر متعاطى الحشيشة . والخدر أيضا مايغشى الرِّجل من الثقل فتمتنع عن الحركة ، ويعبر عن هذا فى لسان العامة بالتنميل ، فيقال نملت رجل فلان ، وعربية ذلك : خدِرت رجله . وقد ورد فى اللغة أخـدره فى خدر الرجل ، يقال أخدر رجله طول الجلوس . ولم نقف على نظير ذلك الفعل المتعدى فى خدر الشراب وما جرى مجراه . فهل يقال على غرار ما قيل فى خدر الرجل : أخدر الحشيش فلانا ؟ الحق أن هــذا هو الذى يقضى به القياس ، فلا فرق بين خدر الرجل وخدر الشرب ، وعلى ذلك فالحشيش مُخْـدِر ، ويقال المواد المخْـدِرات .

غير أن من العسير تحويل ألسنة الناس عما ألفوه ، وقد مرَنوا على ذلك وصاغوا مشتقات المادة على هذا الأصل فيقولون : هذا يخدر الأعصاب إلى غير ذلك . وهذا ما عنانى أن أجد مسوغا لهذا الاستعمال المتعارف . وأحسب أنى وجدت بغيتى فيما يروى عن عمر رضى الله عنه أنه رزق الناس الطِلاء (١) فشربه رجل فتخدر أى فتر وضعف كما يصيب الشارب قبل السكر . والاعتبار فى هــذا الحديث أن التخدر ينبىء عن التخدير ؛ إذ كان مطاوعا له كما يقال قطعه فتقطع ، وكسره فتكسر ، وهذا قد يبيح لنا أن نسمى هــذه الجواهر مخدِّرات . وقد يؤيد هذه النظرة ما ورد فى الأغانى (ج ٦ ص ٧٩ طبع دار الكتب) : « فسقانى ثلاث أكؤس خدّرت ما بين الذؤابة والنعل » .

* * *

٢٢ ـــ التموين

يجرى التموين ومشتقاته فى ألسنة المعاصرين ، فيقال وزارة التموين ، ويقال : الدولة تموّن البلاد ، أى تقوم بمئونتهم وكفايتهم . ولم أقف على هذا البناء فى اللغة ، وإنما فيه المَوْن ومشتقاته ، فيقال : مان الرجل أهله ، ويقال هذا الولد ممُـون : يمونه أبوه أو وليه . ويقال أيضا مأنه بالهمز ، والمئونة يحتمل أن تكون من مأن ومن مان ، ولكن أبدلت الواو فيها همزة كما يقال غارت العين غئورا ، وكما يقال أدؤر وأسؤق فى جمعى دار وساق ، وهو إبدال جائز كما هو معلوم فى الصرف .

---

(١) هو الشراب المطبوخ من عصير العنب ، ذهب ثلثاه بالطبخ ، وهو ليس بمسكر . وفى سنن النسائى عن سويد بن غفلة قال : كتب عمر بن الخطاب إلى بعض عماله أن ارزق المسلمين من الطلاء ما ذهب ثلثاه وبقى ثلثه . وفيها عن ابن سيرين فى العنب : بعه عصيرا ممن يتخذه طلاء ولا يتخذه خمرا .

وقد ورد التموّن بمعنى كثرة النفقة على العيال، وهو لا يصلح أن يكون مطاوعا لموّن حتى يكون منبئا بمكانه . وعلى ذلك فالوجه أن يقال : وزارة المون . وفى اصطلاح السوريين فيما أذكر يقال وزارة الميرة .

وعلى ذكر المئونة أذكر أن الفقهاء يستعملون كلمة المُؤَن فى مبحث النفقات ، فيقولون : يجب على الزوج مؤن زوجته من نفقة وكسوة وغيرها . وفى المنهاج فى البحث السابق : « ويجب للرجعية المؤن إلا مؤنة تنظف» وكنت أسمع ضبط المفرد عن الشيوخ مُؤَنة فيكون من باب تهمة وتهم وتخمة وتخم . ولم أقف فى اللسان والقاموس على نص صريح يثبت هذا المفرد وجمعه ، بل وجدت فى كتاب معيار اللغة — وهو معجم للغوى فارسى جارى فيه القاموس وقد يزيد عليه — من لغات المئونة مَؤُنة ومُؤْنة والأخيرة ساكنة الهمزة وجمعها مؤن كغرفة وغرف ، ولا أدرى علام اعتمد فى هذا الضبط .

وقد ذكر من شواهد كلامه قول أمير المؤمنين على رضى الله عنه : ومؤنته خفيفة ، وكأن هذا فى نهج البلاغة . والله أعلم .

***

٢٣ — مغرض

يستعمل الكتاب كلمة مغرض ، ويريدون ذا الغرض ، وفى الرسالة (العدد ٦٠٠) « وما أريد أن يعترض سبيلنا نزعات مغرضة » وتخريج هذا فى العربية أن يكون على وجه النسب كلابن وتامر ومرضع ومغزل . ولكن النسب بالصيغة سواء فى ذلك فاعل وفعال وغيرهما مما يوقف فيه عند السماع ، وليس قياسيا عند سيبويه وجمهور النحويين . على أنه نسب الى المبرد القول بقياس ما كثر عن العرب وروده بمعنى النسب وهما فاعل وفعال . ولم يكثر مفعل فى هذا حتى يأخذ سبيلهما ، فالوجه العدول عن هذه الصيغة ، وأن يقال ذو الغرض أو ذو الهوى ؟

محمد على النجار
المدرس فى كلية اللغة العربية

علوم القرآن

علم الجدل

أبحاث ودراسات :

قلنا في المقال السابق إن للعلماء جدالا عنيفا ونقاشا حادا في تطبيق الانتقال على الآية الكريمة التي حكى الله سبحانه وتعالى فيها جدل سيدنا ابراهيم الخليل عليه السلام للنمرود « ألم تر الى الذى حاج ابراهيم فى ربه - الآية » وقلنا إن هذا الخلاف بين العلماء يدور حول أن فى الآية الكريمة انتقالا أم لا ، وهل الانتقال فى نفس الدليل فيكون انتقالا اصطلاحيا أو هو فى المثال فلا يكون كذلك ؟

ونريد فى هذا المقال أن نبسط آراء العلماء ونحرر الخلاف ونذكر شبهة كل فريق وجواب الفريق الآخر عليه .

تحرير الخلاف على وجه مبسوط : أن بعض العلماء يقرر الانتقال فى الآية الكريمة مبينا أن حقيقته الاصطلاحية — وهى أن ينتقل المستدل من دليل الى آخر لعدم فهم الخصم وجه الدلالة فى الدليل أو لمغالطته ومكابرته وعناده — تنطبق على الآية الكريمة تمام الانطباق ؛ إذ النمرود لما فهم أن الاحياء معناه العفو عمن يستوجب القتل فيستمر حيا ، والاماتة معناها القتل فيخرج به من الحياة وهذا لم يكن مرادا للمستدل ، أو فهم مراده من الاحياء والاماتة ولكنه غالط وكابر ، ترك المستدل هذا الدليل وانتقل الى دليل آخر لا يجد فيه الخصم بابا للمغالطة وهو الدليل الكونى المحكى بقوله « فان الله يأتى بالشمس من المشرق فأت بها من المغرب » .

وبعض العلماء يمنع الانتقال فى الآية كدليل ويجيزه فى المثال ، أى أن الآية كلها دليل واحد ليس فيه انتقال ، والانتقال إنما هو فى المثال .

وبعضهم يمنعه منعا جازما فى الآية والمثال معا ، فانحصر الخلاف فى ثلاثة أقوال :

(١) المجيزون مطلقا (٢) المانعون مطلقا (٣) المانعون فى الدليل ، المجيزون فى المثال .

وهذا الأخير يستطيع أن ينتفع بأدلة الفريقين فيتمسك بدليل المجيزين فيما يخص المثال ، وبدليل المانعين فيما يخص الدليل . ولذلك نكتفى بايراد حجج الفريقين المتقابلين .

قال المجيزون : من المقرر أن الشبهة إذا كانت فى غاية السقوط ونهاية البطلان كان الاشتغال بدفعها وإبطالها ضربا من العبث ، ولكن الخصم — لاحراجه — متمسك بها لعدم وجود غيرها مع تفاهتها وحقارة شأنها ، فوجب على المستدل أن ينتقل الى دليل آخر بعيد عن التمويه والمغالطة ، وهذا هو الذى حصل من سيدنا ابراهيم عليه السلام ، فانه لما علم أن النمرود متمسك بهذه الشبهة الساقطة وهى جواز حمل الأحياء على العفو والأماتة على القتل لم يشأ أن يجاريه فى الاشتغال بدفع هذا الهذيان ، فان ذلك لا يليق بمقام المعصوم ، لا سيما وأن سيدنا ابراهيم عليه السلام لحظ أن الشبهة المذكورة لم يكن لها أثر فى نفوس حاشية النمرود الذين شاهدوا هذه المناظرة ، بل على العكس قابلوها بالدهشة لتفاهتها وحقارتها وظهور بطلانها جليا ، فلم يكن الاشتغال ببطلان الشبهة ، وهذا حالها ، من باب الواجب المضيق ، بل المناسب للمقام إنهاء المناظرة على وجه حاسم ، فانتقل الى دليل يقطع به الخصم . على أنه روى أن سيدنا الخليل عليه السلام لم ينتقل حتى قال له فى لحظة سريعة إنك أحييت الحى ولم تحى الميت . وروى عن الصادق رضى الله عنه أن الخليل قال له أحى من قتلته إن كنت صادقا ، ولم يقص القرآن الكريم علينا هذا لظهور فساد الشبهة على ما تقدم .

قال المانعون : إن الخصم إذا ذكر شبهته ووقعت فى أسماع الناس وجب على المستدل المحق ذكر الجواب عنها وإزالة أثرها من قلوب الناس وأسماعهم خصوصا إذا كان المستدل معصوما ، فالاشتغال بأزالتها من باب الوجب المضيق إزالة للتلبيس والجهل عن العقول فكيف يليق بالمعصوم ترك الدليل مطعونا فيه والانتقال الى دليل آخر ؟

وقالوا أيضا : لما أورد المبطل هذا السؤال كان ترك المحق الكلام عليه والتنبيه على ضعفه مما يوجب سقوط وقع الرسول ، وإن ذلك غير جائز بالبداهة .

وقالوا أيضا ، وهو من أقوى حججهم : إن قاعدة الانتقال تقضى بأن يكون الدليل المنتقل إليه أوضح من الدليل المنقول منه وهنا ليس كذلك ، لأن جنس الحياة — وهو مناط الدليل الأول « ربى الذى يحي ويميت » — لا قدرة للمخلوقات عليه إطلاقا بخلاف جنس تحريك الأجسام وهو مناط الدليل الثانى « فأن الله يأتى بالشمس من المشرق فأت بها من المغرب » فلبعض الخلق قدرة عليه إذ لا يبعد عقلا أن يكون هناك ملك يحرك كواكب السموات . وعلى ذلك يكون الدليل الأول أوضح إلزاما وأجلى إفحاما ، لأنه تحدى الخصم بما لا قدرة للخلق على جنسه بخلاف الثانى ، فكيف يكون هذا انتقالا مع أنه على خلاف قاعدته ، وكيف يجوز للمعصوم أن ينتقل من الأوضح الى الخفى ؟

تحية مصرى لمليكه

«فى الحفلة الملكية السامية التى تفضل مولانا جلالة الملك المعظم فاروق الأول فدعا إليها أوائل خريجى الجامعات الأزهرية والفؤادية والفاروقية والمعاهد المصرية عام ١٩٤٥»

مولاى يا فاروق !

يا حلية الدهر وتاج العصر ، يا سلالة الأمجاد وباهر الأنداد ، يا سيد النيل وقائد الجيل ، يا ولى الأمر ومجرى الخير ، يا ظل الرحمن ومصدر الأمان !

نضر الله باليمن جبينك ، وجعل تمام السعد قرينك ، وعصم باليقين قلبك ، وزان بالتقى والهدى أعمالك ، وحفك بالعناية والرعاية فى مغداك وأوبتك ، وجمع الخير كل الخير فى راحتك ، وزان بالمفاخر والمآثر حياتك وخص بالبقاء والخلود أفضالك ، وزاد سلطانك عزا وتأييدا بين العالمين !

لقد جئت لمصر على قدر من ربك ، فتسلمت القياد ، وهى فى حين فترة من الجهاد ، فرددت على أمتك الوفية لك ما يرد النهار المشرق على الكون بعد طول الظلام . . . أحييت الموات ، وجمعت الشتات ، ووحدت الكلمات ؛ ورددت إليها الشباب ، وجددت لها الاهاب وقرنتها بالصواب

وقالوا أيضا : إن الخصم لما لم يخجل من معارضة الدليل الأول بما عارض به من معنى الاحياء والأماتة لم يؤمن جانبه عند ذكر الدليل الثانى بأن يعارضه بأن طلوع الشمس من المشرق منه هو فاطلب من الله أن يأتى بها من المغرب ، ولو أورد الخصم هذا الاعتراض لتعين على المسئول أن يجيب ، والقول بأن الله صرفه عن هذا الاعتراض هروب من المناقشة ، ومعلوم أن الاشتغال بأظهار فساد سؤال الخصم فى الأحياء والأماتة أسهل بكثير من الوقوع فى هذا الحرج .

وللمانعين حجج أخرى زيادة على ما تقدم يطول بنا الشرح لو أوردناها كلها . أما رأيهم فى الآية الكريمة وتقريرهم للدليل على سبيل عدم الانتقال ؛ وأما الاعتراض على تقريرهم ودفع شبههم والرد على حججهم فوعده المقال الآتى إن شاء الله . والله الموفق ؟

حسنين حسين

شهـدت لك الأيام أنك عيدها لك حق موحشها وآب بعيدها
وأضاء مظلمها ، وأفرخ روعها وأطاع عاصيها ، ولان شديدها
وضمت بك الدنيا ، فشب كبيرها في إثر ما قـد كان شاب صغيرها
ما كان أجمد قبـل نوئك بحرها فالآن تجرِ بالندى جلمودها !

فهل تعلم يا مولاى مقدار ما يكنه لك شعبك من الولاء والوفاء ، والخضوع والاجلال ؟ إن حبه لك عقيدة ، والتعلق بعرشك عصمة وأمان ، وطاعتك نور وإيمان ، والهتاف باسمك أنشودة ، والحديث عن خصالك تغريد . . . وإن صورتك يا مولاى مرآة شعبك ، فصوتك مهوى قلوبهم وأسماعهم ، وطلعتك جلاء أبصارهم وشمس حياتهم ، ويدك آسية جراحهم وسبب نعمتهم وبانية مجدهم ، وعرشك كعبتهم ومحرابهم ، وفيك يا مولاى تجمع العز الأول والآخر فقـد كنت بشير الحرية والسيادة ، وكنت مشرق العزة والقوة . . . وأنت الذاكر لربك ، الناصر لدينك ، المجاهد الأول في سبيل وطنك ، السباق الى المكرمات ، الهادى الى الباقيات ؛ وأنت الساعى الى الرعية ، العطوف على الفقراء ، المشاطر فى البأساء ، المكرم للعلماء ، المقرب للنبغاء ، الموجه للكبراء ، المستعين بالصفوة الخلصاء ... إشارتك دونها كل إشارة ، ونطقك السامى دونه كل عبارة ، وأنت رمز الوطن ومعناه ، وملجأه وحماه ، فمنك يبدأ ، وإليك يعود وما على الله بعزيز ولا بمستنكر أن يجمع العالم فى واحد ! ! . .

وإذا كان ربك يا مولاى قد أنعم عليك بكل هذه النعم ، ووفقك كل هذا التوفيق ، وأنت لا تزال فى بكرة السن وضحوة الشباب ، فما أكثر ما نرجوه على يديك ، وما أعظم الآمال التى ستحققها لبلادك خلال حياتك المباركة المديدة . ولا غرو فأنت إمام الرعية وهاديها ، وقائدها وراعيها ، إن أخـذتها بهدى ربك أجابت ، وإن استنفرتها الى ميادين العمل الصالح والسعى المشكور أقدمت وسارت ، فالناس على دين ملوكهم يا مولاى ، وأنت المتبوع وكلهم تبع ، وأنت القدوة العليا وكلهم يحتذون ، فكن لهم القمر الساطع ، والبرهان القاطع ، والسيد الجامع فقد ولاك ربك قيادتهم ، وجعلك الامام العادل بينهم ، والامام العادل يا مولاى هو « قوام كل مائل ، وقصد كل جائر ، وصلاح كل فاسد ، وقوة كل ضعيف ، ونصفة كل مظلوم ، ومفزع كل ملهوف » . فخذ بزمام أمتك يا مولاى ، واهدها الى سواء الصراط ، وأجمع لها تحت لوائك كلمتها ، وحقق لها سعادتها وجنبها على الدوام يا مولاى عثرات الأيام ، وخطرات الأوهام ، وشطحات الأحلام ؛ وقد سفينتها المثقلة بالأحمال والتبعات ، وسط هذه الأمواج والأعاصير ، بحكمة وتدبير ، فأنت ربانها البصير ، وأنت بعون الله وتوفيقه خير الملوك وأفضل الحاكمين ! . . .

أما بعد ، فهذا يا مولاى هو يوم تكريمك للعلم والعلماء ، واحتفالك بالنابغين والنابغات ،

ومعاهدتك لشباب أمتك على متابعة الجهاد من أجل الوطن فى كل ميدان ؛ وإن أكمام روضتك المصرية يا مولاى قد تفتحت عن شباب كريم طاهر ، يعتمد بعد الله عليك ، ويرجع إليك ، وهو يؤمن أعمق الإيمان بأن بلاده لا بد لها من دين مع دولة ، ووطنية مع إنسانية ، وعزة مع تسامح ، وقوة مع رحمة ، ومعبد مع تكنة ، ومدرسة بجوار مصنع ، لتحيا مصرنا العزيزة الحياة الكريمة اللائقة بما لها من ماض مجيد ، وحاضر مشرق ، ومستقبل مأمول ! ...

وإننا نحن الشباب نأخذ على أنفسنا لقائدنا ميثاقاً تباركه يد الله ، ويد الله فوق أيدينا ، بأن نرفع المشاعل فوق الطريق — كما أمرت يامولاى — وسنجعلها — كما أردت — نوراً يضىء ، لا ناراً تحرق ؛ ونشهد الله كما نشهدك يا مولاى أننا سنسير فى طريقنا وقد أتممنا دراستنا ، لنخدم بلادنا تحت لوائك ما استطعنا ، ولأيدينا الشرف كل الشرف إذا ما وضعناها تحت يدكم الكريمة القوية الطاهرة ، فإنها يد الملك العظيم ، ويد الشاب الكريم ، ويد المصرى الأول الذى يؤمن بمصريته ، كما يؤمن بربه العلى القدير ! ! ...

وفى مقدمة الصفوف التى تلتف حول عرشك ، وتأتم بهديك ورشدك ، تسير الكتائب الأزهرية المستظلة بلوائك ، المظفرة المنتصرة بتوجيهك ، فإن الأزهر الشريف يا مولاى : شيوخه وشبابه ، علماءه وطلابه ، يلوذون بحماك ويعتصمون بحبل الله ورعايته ، ثم بحبلك ورعايتك ، ليأمنوا الاضطراب ، ويتجنبوا الأعاصير ، ويؤدوا فى ظلالك ما حملوا من رسالة كريمة تهدى الناس أجمعين ! ...

ولقد بايعوك على أن يكونوا لعرشك جنوداً ، ولجهادك فى سبيل الله والوطن عدة وعديداً فسر يا مولاى على بركة الله ، فان الله يشهد ، والتاريخ يسجل ، ولينصرن الله من ينصره ، إن الله لقوى عزيز ! ! ...

أحمد الشرباصى
خريج كلية اللغة العربية

الكلام أم الصمت أفضل

قال الذين فضلوا الكلام على الصمت إن الله بعث الأنبياء كلهم بالكلام ولم يبعثوا بالسكوت .

وقيل إن أعدل شىء قيل فى الصمت والكلام قولهم : الكلام فى الخير كله أفضل من الصمت ، والصمت فى الشر كله أفضل من الكلام .

وقال عبد الله بن المبارك يرثى مالك بن أنس :

صموت إذا ما الصمت زين أهله — وفتاق أبكار الكلام المختم
وعى ما وعى القرآن من كل حكمة — ونيطت له الآداب باللحم والدم

النقد الادبى فى القرن الرابع

- ٣ -

وساطة الجرجانى بين المتنبى وخصومه :

إذا كان للمتنبى ولأدبه عاصفة من الثورة السياسية فى بلاط ملوك الشرق الاسلامى على عهده ، وكان له دويه فى حلقات العلم ونوادى الأدب فى شتى أرجاء العالم العربى حينذاك ، فان هناك شخصية جليلة لعبت دورا خطيرا فى تطور النقد الأدبى فى القرن الرابع ، وفى إنصاف المتنبى من ثورة خصومه الناقدين والحاقدين ، تلك هى شخصية القاضى أبى الحسن على بن عبد العزيز الجرجانى صاحب كتاب « الوساطة بين المتنبى وخصومه » ، الذى يعد سجلا أدبيا هاما للنقد فى القرن الرابع ، ولا يزال كما كان عنصرا من عناصر الثقافة الأدبية .

١ — ولد الجرجانى فى أوائل القرن الرابع بجرجان ، وهى موطن خالد من مواطن الثقافة الاسلامية فى بلاد فارس إذ ذاك ، وسلك أبو الحسن السبيل التى كان يسلكها الطامحون من الشباب فى هذه البيئة العلمية الحافلة ، فأخذ فى دراسة علوم الدين واللغة والأدب ، وانتقل فى سبيل دراسته بين جرجان وبغداد والشام ، حتى صار ناضج الثقافة والعقلية ، ناضجا فى روحه الأدبى نضجه فى ثقافته الدينية ؛ ووطدت الصلات الثقافية والأدبية صلات الصداقة بينه وبين الصاحب ابن عباد ، فاشتد اختصاصه به ، وحل منه محلا بعيدا رفعه كما يقول الثعالبى (٢٨٣ ج ٣ يتيمة) ؛ ومدح الجرجانى صديقه الصاحب بقصائد ساحرة ، وقلده الصاحب قضاء جرجان ، وبعد حين رفع الى منصب قاضى القضاة بالرى عاصمة الملك الذى يسوسه ابن عباد ، واستمر فى القيام بأعبائه حتى بعد وفاة الصاحب الى أن توفى سنة ٣٩٢ ،

وفى تحقيق تاريخ وفاة الجرجانى اضطرب الباحثون ، فالثعالبى م ٤٢٩ — وهو قريب عهد به — يذكر أنه توفى عام ٣٩٢ (٢٣٨ ح ٣ يتيمة الدهر) ، ونقل ذلك عنه ياقوت م سنة ٦٢٦ (٢٤٩ ح ٥ معجم الأدباء) ، وأيد ذلك كثير من الباحثين كابن الأثير م سنة ٦٣٠ فى الكامل ، وابى الفداء م سنة ٧٣٢ فى تاريخه (١٣٦ ح ٢ تاريخ أبى الفداء) ، وصاحب كشف الظنون ، وطبقات الشافعية للسبكى (٣١٠ ح ٢) ، وجورجى زيدان فى تاريخ الأدب (٢٤٣ ح ٢) وغير هؤلاء من الباحثين ، ولكن ابن خلكان - مع أنه نقل تلك الرواية - يرجح أنه توفى عام ٣٦٦ هـ ، اعتمادا على « تاريخ النيسابوريين » للحاكم أبى عبد الله ، وسار على ذلك الأديب أحمد عارف من أدباء صيدا وناشر كتاب الوساطة عام ١٣٣١ هـ ، ويهمنا الفصل فى هذا

الخلاف التاريخي، لأهمية ذلك في إثبات حقائق أدبية لها خطرها في البحث والدراسة، وسنعرض لها بعد حين. أرجح أن التاريخ الصحيح لوفاة الجرجاني هو عام ٣٩٢:

١ — لكثرة من أيد ذلك من الباحثين، لا سيما الثعالبي وهو قريب عهد به.

٢ — يذكر الثعالبي أنه عاش بعد وفاة الصاحب (م ٣٨٥ هـ) ص ٢٣٨ ح ٣ يتيمة الدهر فلا مجال للقول بأنه توفى عام ٣٦٦ هـ.

٣ — وابن خلكان لم يرجح رواية مؤلف «تاريخ النيسابوريين» الذى لم نطلع عليه إلا لثقته به وبإلمامه بحياة رجل قريب من موطنه كالجرجاني، فلم لا تكون هذه الثقة معرضة للخطأ حينا، ولحسن الظن أحيانا أخرى، ولم نؤثر الثقة به على الثقة بالثعالبي ويتيمته؟

٤ — والبحث الأدبي يثبت لنا تأخر وساطة الجرجاني في تأليفها عن موازنة الآمدي م سنة ٣٧١، لوجود آثار تأثر الجرجاني فيها بالموازنة، مما يدل على تأخره عن عهد الآمدي.

وثقافة الجرجاني الدينية يدل عليها ثقة الصاحب به، وتوليته إياه مناصب دينية خطيرة، فوق مؤلفاته في الفقه التي ذكرها الشيرازي في طبقات الشافعية.

وثقافته الأدبية تتجلى في الآثار الباقية من شعره، التي حفظها الثعالبي في يتيمته، كما تتجلى في الوساطة بأجلى مظاهرها، وفي كتابته الجيدة فيها عن الشعر ومذاهبه.

وشعر الجرجاني صورة صادقة لشخصيته التي بالغ الرجل في الاعتزاز بها، وفي الاعتداد بكل فضائل الحياة الاجتماعية، والنفور من رذائلها، كره الملق والرياء والزلفى.

وقالوا توصل بالخضوع الى الغنى	وما علموا أن الخضوع هو الفقر
وبيني وبين المال بابان حرما	عليّ الغنى: نفسي الأبية والدهر
إذا قيل هذا اليسر عاينت دونه	مواقف خير من وقوفي بها العسر
إذا قدموا بالخير قدمت دونهم	بنفس فقير كل أخلاقه وفر

وكذلك كان صورة صادقة للمثل العليا التي لا يحرص عليها إلا القليلون، كما كان صورة لنبل عواطفه وجمال طبعه وسعة ثقافته في الأدب، وهو ينبع من نفس غذيت بنعيم الحضارة وعاشت في ألوان من المدنية، فتركت البداوة التقليدية في الشعر، وأنست الى رقة الأسلوب الذي يفيض قوة وشعورا، وتسرى فيه روح قوية وعاطفة شاعرة ترسم كل ما يحيط بنفس الشاعر من مؤثرات وذكريات؛ وله ديوان، ذكره الشيرازي في طبقاته، وابن خلكان في وفياته، ضاع مع ما ضاع من تراثنا الأدبي القديم.

والجرجاني الذي يقول فيه الثعالبي: إنه «كان يجمع خط ابن مقلة الى نثر الجاحظ ونظم البحتري» قد ضاع نثره الأدبي، ولكن كتابه «الوساطة» يرشدنا الى خصائص فنه الأدبي

من دقة التعبير ، وتمثيل الأسلوب لثقافته الأدبية التي ترتفع الى ثقافة الخاصة من الأدباء في عصره ، كما يتجلى فيها الجنوح الى إيثار الألفاظ والصيغ الرقيقة ، والبعد عن ترف البيان المتكلف في شتى صوره وألوانه البديعية ، وعدم إيثاره من السجع إلا ما ساوق الطبع واستدعاه المعنى ، ولذلك تردد أسلوبه بين السجع والازدواج ، والارسال ، والتساوق بينه وبين طبعه وعقله الزاخر بشتى الفكر والآراء الدقيقة ، وتركه أسلوب الرسائل الأدبية التي تنحو نحو الاطناب والتفصيل والمبالغة . ثم أسلوبه كذلك صورة لاستقلاله الفكري وجنوحه الى الحجاج .

ولقد ردد بعض الباحثين أن أبا الحسن الجرجاني صاحب الوساطة هو أستاذ عبد القاهر الجرجاني صاحب أسرار البلاغة ودلائل الاعجاز (٢٤٩ ح ٥ معجم الأدباء و ٧ ح ٢ من النثر الفني) ، ولكن الحق أنه لم يكن أستاذه في الدراسة والتعليم ، إنما كان أستاذه في الثقافة والروح والاتجاه ، وكثيرا ما يتلمذ رجل في القرن العشرين على ثقافة رجل في القرن العاشر مثلا ، وهذا التأثر الواضح بثقافة القاضي أبي الحسن نراه ماثلا واضحا في كتابي عبد القاهر الأسرار والدلائل ؛ وكيف يتصور أن يكون عبد القاهر قد تتلمذ على القاضي تلمذة تعليم وعبد القاهر قد توفي عام ٤٧١ والقاضي عام ٣٩٢ ، وبين وفاة الرجلين نحو ثمانين سنة ؟ على أن ياقوت ذكر في موضع آخر من كتابه (ص ٣ ج ٧) أن عبد القاهر ليس له أستاذ سوى ابن أخت أبي على الفارسي محمد بن الحسين ، وتابعه في ذلك السيوطي في بغية الوعاة (ص ٣١) .

٢ — وشاهد الجرجاني آثار الخصومة الأدبية بين المتنبي وخصومه من النقاد ، وسمع وقرأ الكثير مما دبجه يراع علماء الأدب في نقده ، كما سمع حجاج أنصار المتنبي وآراءهم في شعره ، ولما ظهرت رسالة الصاحب ابن عباد قرأها الجرجاني ، فرأى فيها جورا على الحق ، وإسرافا في الخصومة ، وشططا في النقد ، ففكر وقدر ، ثم ألف بعد حين كتابه « الوساطة » ينصف فيه المتنبي من خصومه ، ويعرض آراءهم في نقد شعره ، ويحللها ثم يناقشها ، ويعرض بجانب الصورة الباهتة التي رسمها هؤلاء لأبي الطيب صورة مشرقة فيها تقدير وإنصاف .

وذلك مثل جديد في سمو نزعات القاضي الخلقية ، واستقلاله في الرأي ، وعدم نزوعه الى الايمان التقليدي برأي سواه ولو كان من أشد من يؤثرهم ويحفظ لهم أو في الذكريات .

وتاريخ تأليف الوساطة لم يشر اليه أحد من الباحثين إلا الثعالبي الذي ذكر أن الجرجاني ألفها عقب ظهور رسالة ابن عباد (ص ٢٣٩ ح ٣ من اليتيمة) ، وقد علمنا مما سبق أن رسالة الكشف قد ألفها الصاحب قبل عام ٣٦٠ بقليل ، وعلى ذلك تكون الوساطة قد ألفت في حدود هذا التاريخ أو بعده بقليل ، كما يومي اليه كلام الثعالبي « ولما عمل الصاحب رسالته المعروفة في إظهار مساوئ المتنبي عمل القاضي أبو الحسن كتابه الوساطة » . بيد أني أرى أن الوساطة لم تؤلف في هذا التاريخ ولا في عهد قريب منه ، إنما ألفت بعد وفاة الصاحب

عام ٣٨٥ هـ بقليل ، وبعد سكون عاصفة النقـد والخصومة التى أثيرت حول شعر المتنبي بيد الأغراض والأهواء وبتأثير الصاحب وسواه ممن كان ينقم على المتنبي زهوه وشهرته ومجده الأدبي الخالد .

فليس من المعقـول أن يخرج الجرجاني كتابه فى حياة الصاحب ، وهو الذى كان يغمره بعطفه وثقته ، وهو الذى أوحى الى كبار الأدباء والمؤلفين بإشعال نار الخصومة الأدبية ضد فن المتنبي ، وألف رسالته فى نقده ، وقوة شخصية ابن عباد لم تكن توحى إلى أبى الحسن أمام ذلك التيار الجامح من الخصومة بشيء سوى الصمت . وكيف يجازف القاضى بنقد آراء الصاحب فى شعر أبى الطيب ، أو بزلزلة مكانته لديه مع كثرة منافسيه والحاقدين عليه ؟ وكيف ينمى وثيق الصلات بينه وهـو المعتز بشخصيته ، وبين الصاحب المعتد بقـوته المسرف فى خصومته ؟ ثم إن حياة الجرجاني التى سمت به إلى منصب قاضى القضاة لابد أن يكون انصراف صاحبها أولا إلى علوم الدين والتأليف ، ليصل بذلك الى آماله ، فإذا ما اطمأن على كيانه الاجتماعى والعلمى عاد فأرضى نزعاته العادلة وروحه الشاعرة بانصاف شاعر ذائع الشهرة مثـل المتنبي . ويؤيد ما أذهب إليه اكتمال عناصر شخصية الجرجاني وثقافته الأدبيـة فى كتابه الوساطة ، مما يرشدنا إلى أن الرجل قد ألفها بعد أن اكتملت رجولته ، واكتهلت ثقافته . ونزعة الجرجاني فى كتابه نزعة القاضى الذى أشرب طبعه وذوقه وعقله حب العدالة ، ودقة الحـكم ، ومجانبة الهوى ، وهى نزعة لابد أنه قد استمدها من تجاربه الطـويلة فى القضاء ، ومرونه على حياته وواجباته كقاض مسئول أمام ضميره وربه .

وتظهر هذه النزعة بجلاء فى أسلوب الجرجاني فى مواضع كثيرة ، وعلى الأخص فى (ص ١٤٤ من كتابه) على أنه ليس من الحتم أن تكون الوساطة قـد ظهرت إثر ظهـور رسالة الصاحب مباشرة ، ولم لا تكون حكومة الصاحب وأنصاره الجائرة فى شعر المتنبي قد دعت الجرجاني الى التفكير فيها مليا ، وكانت حافزا له فيما بعد على العمل على إنصافه ؟ ولعل القاضى وعى شطط هذه الحـكومة أو الخصومة ، ثم نسيها أو تناساها ، الى أن عاد للـكتابة فيها متناسيا ما خطته يد الصاحب من أحكام ، تناسيا يظهر فى ضآلة ما فى كتابه من رسالة الصاحب أو الاشارة اليها؟

« يتبع »　　　محمد عبد المنعم خفاجى

كلمـــة

تابع ما نشر بالصفحة ٢٧٤ من العدد الماضى .

ولما اضطربت روابط الاتصال فى القرن السادس قبل الميلاد بين دهماء الرومان والطبقات الدنيا من روما ، وبين الطبقات العليا الأشراف ، واختل التوازن الحيوى بين الطائفتين اختلاله التاريخى المعروف ، رأينا كيف ثارت العوام المهضومة الحق فى وجه الزمرة الطاغية ، تلك الزمرة التى استبدت بالأمر استبدادها وقد خرج عن طاقة البشر . وأبى العنصر الرومانى المجنى عليه إلا أن يُصَك له ذلك الصك الدستورى والميثاق الخالد حتى تتبين له وجهة الحياة الصحيحة وطريق السير فى الوجود سيرا يأتلف مع كرامة الفرد وطبيعة العمران .

ولقد كان من عناية العنصر المهضوم ، بالاجلال من القانون المسطور والالتجاء اليه فى كل ما شذ عن جادة الحق ، ما جعل لذلك الميثاق المكتوب كيانا ثابتا خالدا ، له روعته الدينية والأخلاقية ، وله قداسته فيما قال به من قيود شكلية ومن ألفاظ ورموز وعبارات أحكم وضعها وضبط تنسيقها حتى تستبين النيات عند المتعاقدين استبانة لا يتطرق اليها شك ولا يتسرب اليها ريب ولا يتحكم فى تبيينها مستبد يخرج عن طاقة القانون ومحظوراته وقيوده الحديدية .

ولقد تمسك الرومانى شدة التمسك بتلك القيود وخلع عليها ثوبا مما لبسه له هو بطبيعته بما ركز فى نفسه ، إذ كان جنديا ، وما للجندية من نزعة الطاعة للقانون ، وكان مزارعا ، وما للمزارع من وساوس وشكوك تجعله يلجأ الى رجل الدين ليهدئ من روعه إرضاء للآلهة ، وما كان يجرى عليه من عبادة الأجداد وتقديس الآباء .

وبعد أن لعب القساوسة دورهم الدينى فى تفسير ما أغلق على الأفراد من مكنون ، وفى تعيين أيام السعد والنحس من السنة الجارية ليصح التقاضى أولا يصح ، جاءت جماعة المفسرين للقانون من غير رجال الدين وأخذوا فى تفسير القانون فى ضوء التطورات العمرانية والاقتصادية والتجارية ، عند ما اتصلت روما بالبلاد الأخرى المجاورة وغير المجاورة ، وأخذ الشذوذ الشكلى القديم يتنافر مع طبيعة الحياة الجديدة ، ولعب التطور الأخلاقى دوره فى تكوين العقود وإنشاء الالتزامات ، وأخذ المفسر للقانون ، من طريق الفتاوى للأفراد والقضاة ، حكوميا كان أو غير حكومى ، وكذا البريتور الرومانى الحكومى (١) ، يهيئ الدعوى فى

(١) Préteur romain

دورها الأول القانونى البحت (قبل دورها الثانى الموضوعى الذى يفصل فيه قاض عرفى غير حكومى) طبقا لمنشوره السنوى الذى يعلنه فى بدء ولايته القضاء ، أخذ هؤلاء فى وضع القانون الرومانى القـديم ، بما عرف فيه من قسوة شكلية وقيود رمزيه محلية وطنية رومانية صرفة ، فى وضعه من حيث التفسير ، على أسس عصرية تلتئم مع التطور القسرى الجارى برغم الأنوف ، وجهدوا الجهد كله فى ربط الأصول القانونية الحديثه بالأصول الأولى ، وأخذوا من التشريعات الأجنبية ما شاءوا وشاءت طبيعة المعاملات وأفرغوها فى قوالب رومانية الأصل ، بحيث تصبح والأصول الرومانية الوطنية كلا واحدا لا يتجزأ ، وبحيث لا يمس ذلك أصول القانون القديم لا فى مبناه ولا فى معناه .

وبذا أصبح القانون الرومانى ، بما خلع عليه من الخارج فى جوهره وكيانه ، وبما ينسجم مع التطور القسرى الحيوى ، هو هو القانون الرومانى الذى انعقدت له النفوس من ستة قرون قبل الميلاد وستة قرون بعده ، انعقادا لحمته القـداسة العليا لأصوله وسداه التمسك بأهدابه ، باعتباره رمز الوطنية الرومانية والحياة الرومانية ، وباعتباره الملاذ الأول ، ولا ثانى له فى تركيز الوطنية الرومانية تركيزا سليما خالدا يلتئم مع الاحساس القومى والشعور الرومانى . وكان أخشى ما يخشاه الرمانى الاندماج فى الغير وزوال شخصيته وفناءه بالتقلص فى أشخاص الآخرين ، إذ كان يعتز بقوميته وكيانه الرومانى ، فـكان لا يرضى أن يزول قانونه الذى درج عليه من قرون ستة قبل الميلاد وقرون ستة بعد الميلاد ، وكان يرى فى هذا الاندماج والتقلص ضياعا لعنصره وفناء لوجوده الرومانى البحت . ولذا ظل القانون الرومانى بما توالى عليه من مختلف الأدوار وأنواع الأحقاب وتباين التطورات الفقهية والعلمية والسياسية وما لعبه مجلس الشيوخ بروما من الإدلاء بفتاويه (١) وما كان يعـد به الملك أو الأمبراطور الرومانى مجلس القضاء من فتاويه (٢) هو الآخر ، بما أصبح ذلك كله فى النهاية بمثابة قانون له روعة النفاذ والنفوذ ، ظل ذلك القانون الرومانى طوال عهده اثنى عشر قرنا قانونا له جدته وله ثوبه الوطنى الرومانى ، وله مواعظه وحكمه ومبادئه وأصوله ، وعم سلطانه العالم ، وأصبح القانون العام الدولى للعالم فى القرون الوسطى ، ولعب دوره العالمى المعروف بعد أن طاف أطراف العالم وأنحاءه ، واتبعته شعوب واعتنقته أمم ، وهو لا يزال فى أصدائه العالمية يسمع له الآن رنينه البعيد ، ويضيء ضوءه فى الآفاق . وهاهى حـكمه وقواعده وأصوله (٣) وأعـلام بطوله وما تحمله

(١) Senatus - consultes

(٢) Constitutions impériales

(٣) Maximes, adages

المبادىء من أسمائهم والدعاوى من ألقابهم (١) ، لا زالت على أقلام الـكاتبين من رجال القانون فقها بل وقضاء (٢) ، ولا زالت مشكاة لـكل مهتد يريد الاهتداء بهديها والاستضاءة بنورها .

هذا القانون الرومانى وما عرف به من شدة وقسوة وضيق ، وما انخرط فيه من قوانين العالم وأصوله ، وما انصاع فيه وهو فى طريق التجديد والتطور إلى أصول القانون الطبيعى العالمى(٣) باعتبار هذا الأخير مصدرا موحدا للشعوب أجمع ، إذ أملته الطبيعة على البشرية ، تلك الطبيعة التى توحى دائما وأبدا بذلك الشعور الفياض والاحساس الدافق بما هو جيد وعدل (٤) : هذا القانون الرومانى عرف كيف يسود هذا الصراع الدائم بين النظرية البحتة المجردة وبين الحقيقة الملموسة المرئية ، وهى تلك الحقيقة التى عملت جهدها فى التعديل من النظرية الصرفة ، بل وفى تفكيك عناصرها وشلها شلا : هذا القانون الرومانى ووراءه رجال فقهه وسادة تفسيره وأهل الزعامة فى توجيهه ، لم يكسر القوالب الرومانية التى أفرغ فيها من قبل مظاهر الحياة القانونية ، بل اكتفى بالتوسيع من تلك القوالب والادماج فيها بقدر الاستطاعة من الأصول الجديدة بحيث تصبح هذه الأخيرة وقد دمغت دمغا وطنيا رومانيا بحتا بما لا ينم على ما انخرط فى الأصول الأولى من عناصر أجنبية ، وبذا أصبح المبدأ الجديد مفرغا فى قالب رومانى ، وشكله الظاهر رومانى ، ولـكن حقيقته وجوهره أقل رومانية ، وقد لانت بذلك شدته وهدأت قسوته بما كان يتغذى به من وقت لآخر من ضرورات الحياة الجـديدة المتطورة ومن قانون الشعوب (٥) بما عرف به هـذا الأخير من مرونة وليونة ومطاوعة للروح البشرية ، وظلت مع ذلك أصوله الأولى وقد تحددت وتمينت ، ظلت كما هى بلا مساس يصيبها فى كيانها . وعلى أساسها الثابت شيدت صروح الآراء الفقهية وبزغت شموس التفوق الفقهى العالمى الرومانى .

وعمل رجال الفقه الرومانى بما جعل آثارهم خالدة الى الأبد ، وازدهر عصرهم وأثمـرت جهودهم أيما إثمار ، وعرف عصر الازدهار بعصر الاشراق للقانون (٦) من عهد الامبراطورين

---

(١) La publicienne, l'action paulienne إشارة الى المشترعين Publieius و Paul بوبلوسيوس وبولس ، الدعوى البوليصية أو دعوى الابطال ، إبطال تصرفات المدين ، والدعوى البوبلوسية أى دعوى تثبيت الحيازة ، أى دعوى تثبيت الملـكية الناقصة ، بما يشبه الدعوى التى يرفعها الآن المشترى للعقار بعقد غير مسجل على البائع له يطلب فيها إقراره فى حقوقه بشأن العقار المبيع ، من حيث المطالبة بتسليم العقار والمطالبة بغلته وريعه ، ومنع التعرض على اختلاف أنواعه .

(٢) انظر كتاب بيرو Perreau فى فن القضاء جـ ا ص ١٤٨ — ٢٤٤ سنة ١٩٢٣ .

(٣) jus naturale أو droit naturel (٤) bon et juste

(٥) jus gentium أو droit des gens (٦) droit classique

« انتونين » (١) و « سيفير » (٢) وظهر القانون البريتورى (٣) ظهرا وإن كان لم يكن ارتفع به الى رتبة القانون النافذ بالمعنى الصحيح ، فانه قد عم نشره وفاضت مبادئه بما ظهرت آثاره البينة فى علم القانون الرومانى . وشاعت فتاوى المشترعين ورجال التفسير (٤) ووضعت لعلم القانون الرومانى أصول وقواعد ومبادئ فى ذلك العهد الثقافى الاشراقى ، وفى ضوء مالمسوه وتحققوه من وجود قانون عام عالمى (٥) ركزوا فيه مبادئهم ، على اعتبار أنه يشمل جميع الأفراد على اختلاف أجناسهم وتباين أنواعهم ، لما له من المزايا التى تعلو مزايا القانون الخاص بجماعة معينة وتعلو قانونهم الوطنى نفسه . وعنى المشترعون فى عهد الدولة الرومانية بالناحية العملية للقانون العناية كلها ، بما فاض لديهم من فتاوى المفسرين والقانون البريتورى وفتاوى مجلس الشيوخ والفتاوى الملكية ، وانصرفوا الى تلك الناحية العملية ، وأفرغوا جهودهم فيها غير عابئين بالبحوث الفقهية البحتة والجدل النظرى الصرف ، وهم يترسمون فى ذلك خطى من تقدمهم من زعماء القانون وتفسيره ، وأمعنوا فى العناية بالمسائل العملية والأقضية وأنواع النزاع خاصة بين الافراد ، والعمل على الاندماج فى الحياة العملية والالمام بصغيرها وكبيرها وبما ضؤل وتجسم منها ، وقد فاضت فتاويهم وأزهرت آراؤهم وأدلوا بدلوهم فى إدارة دولاب القضاء نفسه وبالذات .

وذهب رجال الفقه مذهبين مختلفين من حيث الأساس التفسيرى ، وتزعم الخلاف كل من لابيو (٦) وكابيتو (٧) وظهر بعدهما فريقان ، فريق « البروكولوبين » (٨) وعلى رأسهم « بروكولوس » (٩) وفريق « السابينيين » (١٠) وعلى رأسهم « سابينوس » (١١) واتفقا فى الأصول واختلفا فى المذاهب التفصيلية . وذاع فى الأول « سيلوس » (١٢) وفى الثانى « جيوش » (١٣) وقد اشتهر الأخير شهرة واسعة ، وعثر على كتابه الذى وضعه فى القانون الرومانى ، وذاعت شهرة « أولبيان » (١٤) و «بابنيان» (١٥) فى عهد الاشراق العلمى والازدهار الثقافى ، وأذيع عن هذا الأخير بأنه أكبر مشترع عرفته روما ، وجاء بعده بولس (١٦) وموريستين (١٧) ؟

الدكتور عبد السلام ذهنى
مستشار بمحكمة الاستئناف المختلطة

---

(١) Antonin (٢) Sévére (٣) droit honoraire أو droit prétorien
أو jus honorarium (٤) respons prudentium أو réponses des prudents
(٥) droit universel (٦) Labéo (٧) Capito (٨) les proculiens (٩) proculus
(١٠) les Sabinienes (١١) Sabinus (١٢) Celsus أو Celse (١٣) Gäius
(١٤) Ulpien (١٥) Popinen (١٦) Paulus أو Paul صاحب الدعوة البوليصية المعروفة وهى دعوى إبطال تصرفات المدين الحاصلة إضراراً بدائنيه (١٧) Modestin.

الامام حجة الاسلام الغزالى

هـو أبو حامد محمد بن محمد بن أحمد الغزالى المولود فى فجر عام خمسين وأربعمائة للهجرة فى طوس ، وهو من أصل فارسى ، ومن أسرة فقيرة ، فـكان أبوه يكتسب قوته من معزله ، وفى وقت فراغه يتردد على مجالس العلماء ، ويتمنى أن يكون له ولد يحاكى هؤلاء العلماء فى فضلهم وعلمهم ، ومات وتلك الأمنية تجول بين حنايا صدره ، وترك ولده وهـو فى دور الطفولة ولم يترك له من المال غير النزر اليسير ، فضمه الى أحضانه رجل صوفى كان صديقا لوالده ، حتى شب عن الطوق والتحق بالمكتب ، ومن بعده تلقى دروس الفقه عن أحمد بن محمد الطوسى ، ولم يقنع بذلك فسافر الى جرجان ، وأخـذ العلم فيها عن أبى نصر الاسماعيلى ، وكان يكتب ما يسمع ، وبعد زمن عاد الى طوس ومكث بها ثلاث سنوات يراجع ما كتب ، ثم رحل الى نيسابور وهى مدينة النور والعلم وقتئذ ، وبها لازم إمام الحرمين ، وفيها آنس حياة جديدة فى العلم ، فاتسعت مداركه ، واستضاء بالنور الساطع ، نور العلم والحكمة .

وأخذ يدرس الفلسفة وعلوم الجدل ، وما زال يدرس ويجادل حتى عرفته نيسابور وعرفه علماء نيسابور ، وقد تفوق عليهم فى العلم والجدل ، وكان يحطم أفكار المخالفين ويهاجم عقائدهم ، ويقتحم لجة هـذا البحر العميق غير هياب ولا وجل ، فاكتسب بذلك رضاء إمام الحرمين ، وقدمه للتدريس نيابة عنه ، وما زال موضع رضاه حتى لقى مولاه ؛ وبعدئذ غادر الغزالى نيسابور وقلبه مفعم بالحزن لموت أستاذه ، ولم تطب له الاقامة بها من بعده ، لا سيما وكانت حياته بها حياة كلها ملاحم جدلية ، فيمم بغداد وهو فى الرابعة والعشرين من عمره ، وكانت غاصة بالعلماء ، والمعارك المذهبية بها حامية الوطيس ، فهاجم المخالفين بمنكبيه ، وظفر بهم حتى نال إعجاب الخليفة ، وعينه مدرسا بالمدرسة النظامية .

وهنا كانت منعته فى الحياة الدنيا بما له من جاه ومال وشهرة فى الفتوى والدرس ، وكانت للصوفية فى بغداد دولة فأخذ الغزالى يجالسهم ويحضر مذاكراتهم ، ويدرس أحوالهم حتى عرف التصوف وأدرك مغزاه ومبناه ، فرمقه الناس فى بغداد بعين الاجلال والاكبار ، وقد بلغ الذروة من المكانة والسيادة ، فكان الناس ينظرون إليه على هـذا الوجه ، وهو يتقلب على أشواك الحيرة من شدة ما ساوره من الشكوك وما ألم به من الشبهات ، من كثرة ما اضطر الى خوضه من غمرات المباحث ، وما دفع الى مأزقه من وجوه النظر ، حتى لم ير له مخرجا منه إلا العزلة عن الناس ، والانقطاع وحده الى التفكير ، فاستأذن الخليفة فى الحج ، وعاد منه الى الشام فسكن البادية ، واكتفى من الغذاء بالحشائش التى تنبتها الأرض ، واستمر

على ذلك سبع سنين كشف له فى أثنائها ـ كما صرح بذلك ـ عن وجوه الحقائق ، فاطمأن قلبه عن بينة وسكن جأشه عن مشاهدة ، ووضع كتابه إحياء علوم الدين ، وعاد الى خراسان ثم عاد الى طوس وأنشأ بجوار بيته مدرسة ومأوى للصوفية ، ووزع أوقاته بين التدرس ومجالسة الصوفية ، حتى توفاه الله فى اليوم الرابع عشر من جمادى الآخرة سنة خمس وخمسمائة . وقد كتب تاريخ هذه الفترة من حياته فى كتاب له أسماه : المضنون به على غير أهله .

فارق الامام الغزالى الحياة تاركا وراءه ذكرى خالدة ، ومؤلفات باقية ما بقى الدهر ، منها كتاب ميزان العمل ، ومقاصد الفلاسفة ، وتهافت الفلاسفة ، والمنقذ من الضلال ، وإحياء العلوم ، وهو تراث له قيمته الروحية تركه للمسلمين ولغير المسلمين للانتفاع به وبما فيه من آثار قيمة .

عاش الغزالى خمسا وخمسين سنة وقد قضاها فى جهاد مستمر ونضال ليس فيه هوادة ، حتى كون نفسه تكوينا صحيحا ، وبعد هذا التكوين الذى ارتضاه لنفسه كان مرفوع الرأس موفور الكرامة ، بما أوتى من الحكمة « ومن يؤت الحكمة فقد أوتى خيرا كثيرا » وأى خير أكثر من اعتراف الناس بأنه كان أمة وحده لاتساع مداركه ، وكثرة معلوماته ، فأنه لم يدع ناحية من نواحى العلم إلا كان فيها البطل المرجى ، والفارس المفدى . كان يبحث وينقب ويشك ويتردد حتى وصل الى الحق الذى لامرية فيه واليقين الذى لاشك معه . وعندما وصل الى تلك الغاية نأى عن الدنيا بجانبه ، وأعرض عنها بقلبه وقالبه ، وتوجه الى مولاه بكل ما يمتلك من إحساس وشعور ، واستمر فى العبادة والطاعة حتى لقى ربه الكريم وهو عنه راض ، لقيه بنفس مطمئنة مشيعا باجلال الناس وحبهم ، وتقدير لم يصادفه إلا الافذاذ من آحادهم .

هذه لمحات عن رجل جاهد وصبر وصابر حتى لقب بحجة الاسلام ، فحياته حياة واسعة الجنبات فسيحة الأرجاء ، ومهما كتب الكاتبون عن هذه الحياة فهى من غير شك لمحات ، لانها حياة خصبة ، حياة كانت فى عصر كله علوم وكله نور وكله فلسفة وكله جدل وكله تصوف وما الى ذلك من المعارف غير المحدودة ، وكان فى كل غاية من هذه الغايات له القدح المعلى ، ووجد فى الطور الذى كان تلا طور الترجمة ، ذلك الطور الذى مزج عصورا سابقة بعصور لاحقة ، مزج علوم الاسلام بعلوم غير إسلامية ، وكانت تتلاقى عند النقطة الحساسة ، ومن ذلك كثرت الفرق والطوائف والآراء والمذاهب . وجد الغزالى بين هذه المعركة التى حمى وطيس الجدل فيها ، وقد هزم خصومه بقوة حجته وطلاقة لسانه فكان هو وحده منارة عصره ، وكان انتاجه هو التراث الخالد ، والأثر الباقى ما بقى الزمن .

(البقية فى صفحة ٣٣٦)

وفاة الاستاذ الامام

رزئت أسرة العلم فى العالم الاسلامى كله بوفاة عميدها ، غير مدافع ، الشيخ محمد مصطفى المراغى شيخ الجامع الأزهر ، فلا نقول كان لها أثر بالغ فى النفوس ، ولكنا نقول إنها كانت كارثة على الجهود النبيلة التى يبذلها العارفون بداء الأزهر ودوائه ، ويعملون على إحلاله المكانة التى تناسب عظمة الاسلام وتمثله على حقيقته فى نظر العالم .

نعم أن البذر الذى وضعه الامام رحمه الله ، لينتج هذا الأثر الفخم بطيء النمو ، ولكنه هو الدواء الوحيد لداء المسلمين فى مشارق الأرض ومغاربها .

لسنا نعنى باصلاح الأزهر ترتيب الدروس فى أوقاتها ، وتوزيع مقررات الدراسات عليها ، وتعيين المدرسين الأكفاء لتدريسها ، ومراعاة كفاياتهم فى تحديد مرتباتهم ، كل هذه الشؤن أعراض لا تمت الى اللباب فى شيء ، وإنما إصلاحه الصحيح ينحصر فى أن يصبح جبهة دينية يسندها العلم وتؤيدها الفلسفة ، بحيث يتفق ذلك وحقيقة الاسلام ومعناه ، ولا يدع فى صدر مستشكل اعتراضا بأن الأزهر يمثل عهدا لا يمت اليه اليوم أحد بسبب .

هذا الاصلاح ان لم يصل اليه الازهر فى يوم من الايام ، فى غير تطرف ولا تعسف ، تلمس المسلمون ما يمثل مطالب روحهم فى مكان آخر ، أو — وهو الأرجح — اندفعوا فى تيار الفلسفة المادية لا يلوون على شيء ، على مثال غيرهم من الامم الأخرى .

إن الامام المراغى كان يجيد فهم هذه الناحية من نفسية المعاصرين ، وكان يعمل فى سبيل الوصول الى ما أشرنا اليه فى تؤدة ورفق ، صابرا على مايحتوش هذه التؤدة مما يخيل أنها الوقوف بل القهقرى بل الانحلال الذريع ، والحقيقة كانت غير ذلك لمن يتأملها تحت ضوء النظر البعيد ، والتفكير العميق فى مستقبل جبهة العقيدة الاسلامية .

كان الامام المراغى يعلم أن العالم المتمدن اليوم انتهى الى حد من عقائده أملته عليه فلسفة بوخنر وهايكل ومولخوت الخ ، وأن العالم الاسلامى يترسم خطواته شبرا بشبر ، مدفوعا بطبيعة الدراسات العلمية التى لابد له منها ؛ وكان يعلم أن الازهر فى حالته التى هو عليها لا يصلح لأن يقف حائلا دون هذا التطور ؛ وأن لابد له من انقلاب ذريع يطرأ عليه ليصبح جديرا بالمهمة التى أرادها مؤسسوه منه فى كل عهد . فاذا يعمل الامام وليس بين يديه ممن يحسبون بهذا الخطر سوى عدد نزر لا يكفون لاحداث انتقال خطير يتأدى به الى غرضه بالسرعة المرجوة ؟

فاضطر لأن يسير وئيدا ، والسير الوئيد فى مثل هذا العهد جريمة . فماذا يعمل والأحوال حوله تجرى فى تيار معاكس ، وكثيرا ما رأى أن الأولى به التخلى عن وظيفته ، لولا أن حضرة صاحب الجلالة الملك كان يرى أن ليس لهذه المهمة العالمية غيره فيتمسك به .

فالذى يهم العارفين اليوم أن يخلف الأستاذ الامام من يشاركه فى هـذا الشعور ويجرى على سنته فيه ، مشجعا العوامل التى تكسب الاسـلام المظهر الذى صورناه فى مقدمة هـذه الـكلمة ، ولا شىء ينتج هذا الأثر أكثر من تشجيع الارساليات الى أوروبا ، والاستكثار من خريجيها فى كليات الأزهر ، وكل ما نطلبه أن ينتخب الذين يرسلون الى أوروبا من ذوى العقليات الواسعـة الذين لا يحجب عنهم الحقائق ، ما يسدل عليها من حجب مهلهلة ، والذين يعرف عنهم ميل الى الترقى الفعلى ، وعدم الجمود على الوراثة .

هـذه الناحية فى الأستاذ الامام كانت أظهر ما فيه ، وهى أكرم جميع نواحيه ، وأحقها بالاحـترام ، لأن ثمرتها تمثيل الاسلام دينا يصلح للبقاء فى عهد العـلم ، ويصح أن تعتصم العقلية المصرية بحماه من وخزات الشكوك والريب ، فى عهد الفلسفة الحسية .

فان كانت الثمرة المرجوة لما تنضج ، ومظاهرها غـير مشجعة ، فانها لا محالة ستصل الى حالة النضج إذا صادفت من يسلك طريقة الامام الراحل ، ويهبها حمايته ، وحسن رعايته .

أكثرنا فى مذهب الأستاذ الامام فى إصلاح الأزهر ولم نوف رثاءه حقه ، والحقيقة ان أمثاله من مصلحى التعاليم ، ومقومى النظم لا يرثون إلا على هذا الوجه .

توفى رحمه الله فى ليل الثلاثاء بمستشفى المؤاساة فجأة ، وكان أوى اليه ليستجم ، فأبلغ الأمر الى جلالة الملك فشرف المستشفى وقرأ له الفاتحة ، وكان لوفاته أثر مؤلم فى نفوس الناس كافة ، وخاصة فى نفوس الذين كانوا ينتظرون أن يطهر الأزهر على يديه بمطهره الجديد .

لسـنا نتعرض لذكر تاريخ الأستاذ الامام تفصيلا فهو معروف ، فقد تخرج فى الأزهر ونال أرفع شهاداته ، ودخل القضاء الشرعى فاشتهر فيه بالبراعة ووضع المبادئ الصالحة التى يؤخذ بها فى الاحكام .

ثم عين قاضيا لقضاة السودان ، فلبث هنالك سنين كثيرة . ثم عاد الى مصر فعين فى تفتيش المحاكم الشرعية ، ثم عين رئيسا لمحكمة مصر الشرعية العليا . وهو أرفع مركز يبلغه القضاة الشرعيون .

ثم اختير شيخا للأزهر فوضع مذكرة لاصلاحه وطالب بتنفيذها ، فاعترضه الرأى القديم، فلم تجبه السلطات الى طلبه خشية الفتنة ، فاضطر للاستقالة .

ثم دعى ليتولى مشيخة الأزهـر ثانية منذ نحو تسع سنين ، فلبى الدعـوة ، وكان أول ما حمله الجرى على طريقة مقترحاته الاصلاحية .

وفى هذه المدة من الزمن اعترضته عقبات لا تقبل التذليل ، فوجد من شخص حضرة صاحب الجلالة الملكية خير مشجع على البقاء ، ولولا جلالته لما أمكنه أن يبقى فى مكانه كل هذا الأمد الطويل .

كان الناس يتمنون أن يمد فى عمر الأستاذ الامام ليتمهد الغرس الذى غرسه ، فلم يعطوا هذه الأمنية ، فنرجو الله أن يمن على الأزهر بمن يبنى على أسسه الوطيدة ، ليستقر الأزهر فى المكانة التى تدعوه المقادير ليحلها ، فى هذا العهد الشديد الخطر على الأديان ، البعيد الأثر فى التشكيك فى العقائد .

محمد فريد وجدى

(بقية مقال صفحة ٣٣٢)

وهذا فضيلة الأستاذ الأكبر شيخ الجامع الأزهر الشيخ محمد مصطفى المراغى وهو أكبر خبير بالعلوم الاسلامية كتب عن الغزالى وصور حياته ما شاء له الفكر أن يصور ، ولكنه فى النهاية أجمل القول فقال حفظه الله مبينا ما فيه من عبقرية وما فيه من عظمة لا يدرك مداها ولا يصل الكاتب مهما كتب الى مغزاها :

« إذا ذكر ابن سينا أو الفارابى خطر بالبال فيلسوفان عظيمان ، وإذا ذكر ابن العربى خطر بالبال رجل صوفى له فى التصوف آراء لها خطورتها ، وإذا ذكر البخارى ومسلم وأحمد خطر بالبال رجال لهم أقدارهم فى الحفظ والصدق والأمانة والدقة ومعرفة الرجال ، أما إذا ذكر الغزالى فقد تشعبت النواحى ولم يخطر بالبال رجل واحد بل خطر بالبال رجال متعددون لكل واحد قدرته وقيمته ، يخطر بالبال الغزالى الأصولى الماهر والغزالى الفقيه الحر ، والغزالى المتكلم إمام أهل السنة وحامى حماها ، والغزالى الاجتماعى الخبير بأحوال العالم وخفيات الضمائر ومكنونات القلوب ، والغزالى الفيلسوف أو الذى ناهض الفلسفة وكشف عما فيها من زخرف وزيف ، والغزالى الصوفى الزاهد . وإن شئت فقل إنه يخطر بالبال رجل هو دائرة معارف عصره . انتهى كلامه .

فبربك حدثنى أى إنسان فى مقدوره أن يدرك ذلك كله ؟ فجزاه الله عن الاسلام خيرا ، وكافأه بما يكافئ العلماء العاملين ؟

عبد العزيز السيد

واعظ القاهرة



مذهب الحكمة الاسلامية

فى روابط الاجتماع

الاجتماع كالبناء ، وإنما الفرق بينهما أن الأول تحتاج لبناته الى ملاط تماسك به ، وأن الثانى يستدعى وجود روابط أدبية تؤلف بين آحاده .

وقد وجدت هذه الروابط الاجتماعية فى أول أدوار الاجتماع على حالة من السذاجة تناسب الحالة العقلية والنفسية للجماعة . وكان من أكبر الدواعى إليها الحاجة المعاشية تحصيلا للقوت ، ودفاعا عن الحوزة ضد الحيوانات المفترسة ، وصد المغيرين عليها من الجماعات المجاورة . وكان المجتمعون كلما ارتقوا فى الشعور وفى المعرفة زادت الروابط التى بينهم تلطفا وتركبا ، حتى بلغت الانسانية شأواً قصيا من المدنية . من هنا نشأت حاجة ماسة الى وجود علماء الاجتماع ليتعرفوا سلامة هذه الروابط واعتلالها ، وليدرأوا أسباب تفككها وأسباب توثقها ، حرصا على بنية الاجتماع من الانحلال .

ولما نشأ الاسلام وجد أمما متمدنة كالفرس والرومان مترابطة ترابطا قويا سمح لها بالحياة مستقلة ، وبالقيام بالفتوحات لاستعباد الأمم .

على أن هذه الروابط لم تكن قائمة على الحقوق الطبيعية للافراد والجماعات ، فكانت كل أمة تعتقد أنها أرقى من سواها وأحق بالبقاء وبالسيادة من سائرها ، وكانت تثور بينها منازعات ترتكب فيها أشد المنكرات بالمغلوبين من تقتيل أسراهم ، والتمثيل بهم ؛ ومن نهب ممتلكاتهم وهدم مدنهم ، وتجريدهم من جميع الحقوق المدنية ، ووضعهم والحيوانات فى مستوى واحد .

ولم تتجرد الفلسفة اليونانية من مثل هذا العسف ، فكان يرى فلاسفتهم أن الجنس اليونانى أرقى الاجناس البشرية ، وأن الحقوق المدنية لا يصح أن يتساوى فيها الأفراد ، بل زاد أرسطو فارتأى أن يحرم الصناع والزراع والعبيد من الحقوق المدنية لحقارة ما يقومون به من الخدم فى نظره .

والظاهر أن الفلسفة اليونانية لم تعن العناية الكافية بمسألة الرُّبُط الاجتماعية على خطرها ، فخبط فيها فلاسفتهم ؛ ولم يسلم من هذا الخبط أفلاطون نفسه ، فارتأى فى كتابه (الجمهورية) وجوب حذف حق الملكية الفردية ، وحذف الأسرة أيضا ، فجعل المقتنيات والنساء فى جمهوريته مشاعة بين الكافة ، وناط تربية الأولاد بالحكومة كما ناط بها توزيع الأموال الخ .

فى وسط هذه الربط الاجتماعية المشوشة ، ظهر الاسلام فأدهش العالم أجمع بقوة تماسك آحاده ، وتغلبه على قلة أتباعه على جماعات تفوقهم عددا وعددا ، ولم يفطنوا الى أن هذا التغلب كان بسبب شدة التماسك الذى أكسبهم إياها سمو رابطتهم الاجتماعية على جميع الروابط المعروفة .

ولقد أثبت العلم أن روابط الاجتماع نفسها تتنازع الحياة كما تتنازعها الأحياء ، فلا يقدَّر النصر والبقاء إلا للأكمل منها ، ويتلاشى الضعيف الملتاث منها بالأدواء ، حتى لا يبقى منها إلا الأصلح المحقق لناموس الارتقاء .

لم يبق أمامنا إلا ما تفسر به سبب مناعة المجتمع الاسلامى ، واستعصائه على جميع المحللات التى صادفها فى اصطدامه بالمجتمعات العالمية ، وتغلبه عليها . وهذا التفسير هو أن الروابط الاسلامية بين الآحاد كانت أرقى من جميع روابط الجماعات التى نازعتها الحياة ، وأن تلك الروابط كانت تستمد وجودها من أعلى المبادئ الاجتماعية ، التى جاءت بها الحكمة الاسلامية .

فالتنازع بين المسلمين وبين تلك الجماعات ، كان فى حقيقته تنازعا بين القوى الأدبية لكل منها ، تحقيقا لناموس الانتخاب الطبيعى الذى نتيجته أن يكون الفوز للاصلح ، كما جاء فى الكتاب الكريم : « ولقد كتبنا فى الزبور من بعد الذكر أن الأرض يرثها عبادىَ الصالحون » .

أدهش الناس جميعا أن تقوم أمة فى أبعد بقاع الأرض عن العمران ، فتلقى بنفسها فى معمعان المزاحمات الاجتماعية ، وتجول فى الأرض جولات تحصل بها سيادة العالم كله ، ولم يتم لها هذا جميعه إلا بعد أن احتكت ، وهى فى أول أدوار الاجتماع ، بأمم عريقة فيه ، وانتزعت منها السؤدد والسلطان

أدهش الناس هذا فأخذ نقدة التاريخ يعللونه بضروب من العلل ؛ فمنهم من زعم أن هذه النهضة غير المتوقعة تنحصر فى أن الاسلام أغرى ذويه بأن من يمت منهم شهيدا فى الحرب يرث الجنة ؛ ومنهم من تخيل أن العلة كانت فى تفكك روابط الأمم المعاصرة للمسلمين ، ومنها أمتا الفرس والرومان ؛ ويغيب عنهم كلهم أن هذا التبسط فى الفتوحات كان يلازمه ارتقاء يناسبه فى جميع المعارف البشرية ، ومختلف الصنائع والفنون ، ويسايره توسع فى العمران ، واستبحار فى المدنية الفاضلة ؛ وكل هذا يبين أن ليست الأسباب المتقدمة هى التى جعلت الاسلام ينتشر فى بقاع الأرض ، ويعم هذه الأمم القوية الروابط ، ويحتل من نفوسها مكانة سامية لم تصل إليها أمة أخرى ، حتى أن الأمة الفارسية قبلت الاسلام مختارة على ضؤولة الجزية التى ضربت عليها ، وعلى عدم العدوان عليها باسم الدين ، مما لم يتجرد منه الأوربيون حين فتحوا

القارة الأمريكية فى السنين الأخيرة للقرن الخامس عشر ، أى بعد الاسلام بنحو ثمانية قرون .

ودليلنا على فساد هذه التعليلات أن الدوافع على هذه النهضة لو كانت هى المغريات على الجهاد وحدها ، لكان قصارى أمر المجتمع الاسلامى الأول أن يبلغ مداه فى التوسع ، ثم يتراجع ويمّحى أثره كـكل نهضة حربية فى الأرض ، وليس تاريخ التوسعات الحربية لبختنصر البابلى والاسكندر المقدونى ، وجنكيز خان المغولى ، وتيمور لنك من احفاده ، ونابليون الفرنسى ، مما يغرب عن الأذهان .

نعم إن الرومانيين قاموا بما يقرب من الفتوحات الاسلامية ، حتى دانت لهم معظم الممالك ، ولكن كان ذلك فى خلال ثمانية قرون ، لا فى ثمانين سنة ، كما حدث للمسلمين بواسطة الاسلام ؛ ومع هذا الفارق العظيم أيضا ، وهو أن الفتوح الرومانية كانت تمثل العسف بجميع مظاهره ، فكانت الشعوب والأمم تعامل معاملة الأرقاء . ولكن الفتوح الاسلامية كانت خيراً وبركة على المقهورين ، وكان مبدأ المساواة مراعى بين الكافة إلى أقصى حدوده ، وأخص معانيه . حتى كان المقهور يخاصم قاهره مهما كان عظيما إلى القاضى المسلم فيقتص له منه ، غير معتد بشئ من تخالف العقائد ، ولا تباين الدرجات .

وأما مايتخيله معللو توسع المسلمين فى الفتوحات من أن السبب كان تفكك روابط الأمم الكبرى على عهدهم الأول ، فغير معقول أصلا ، فان الدولتين اللتين كانتا تسودان العالم إذ ذاك ، وهما دولتا الفرس والرومان ، كانتا فيما بينهما فى منازعات شديدة مستمرة ، وكانتا حاصلتين على مقوماتهما الاجتماعية كاملة ، وإن كانتا فى حالة تدهور أدبى نسبى . فكانتا تشتبكان فى حروب بينهما ، ولم تقو إحداهما على التغلب نهائياً على الأخرى ، وكان لكل منهما جيوش جرارة ، وقادة محنكون ، ونظام قائم ، فكانت تغلب إحداهما الأخرى تارة ، وتنهزم تارة أخرى ، ولكن إحداهما لم يظهر عليها أثر الانحلال الاجتماعى فى جميع هذه المعارك . ولما ظهر الاسلام وأدته الشئون الاجتماعية للدخول معهما فى حرب ، قامت كل منهما بالدفاع عن نفسها جهد المستطاع ، وكانت نتيجة ذلك أن انحلت إحداهما وهى فارس ، ودخلت الاسلام مختارة ، وانحسرت الأخرى عن ممالك مصر والشام وشمال إفريقا ، واضطرت لدفع الجزية للمسلمين ، وهى دولة الرومان ، وبقيت قائمة على نظامها إلى القرن السادس عشر ، حتى أتم حلها الترك العثمانيون فى منتصف القرن الخامس عشر باحتلالهم القسطنطينية .

لم يبق أمامنا إلا تعليل واحد يمكن أن نفسر به مناعة المجتمع الاسلامى واستعصاءه على جميع المحللات التى صادفها فى اصطدامه بالمجتمعات العالمية ، وتغلبه عليها .

هذا التعليل هو أن الروابط الاسلامية بين الآحاد ، وبينهم وبين الجماعات التى تدين لهم ، كانت تستمد وجودها من أعلى المبادىء الاجتماعية التى جاءت بها لهم الحكمة الاسلامية . فالتنازع بين

الجماعة الاسلامية على قلة عـددها ، وبين الجماعات العالمية ، كان فى حقيقته تنازعا بين القوى الأدبية لـكل منهما ، تحقيقا لناموس الانتخاب الطبيعى الذى مؤداه فوز الأصلح للبقاء .

كانت الروابط الاجتماعية للامم مبنية على مبدأ التعاون فى الكفاح لتحصيل مقومات الحياة ، ولو من طريق تجريد الأمم المجاورة من مقوماتها ، والتغلب عليها وتسخيرها لمطالبها ، والأخذ بطريقة العسف فى معاملتها ، وكان أساس هذه الروابط الجنس واللون واللغة .

ولـكن الروابط الاسلامية تأسست على أصـول أدبية هى أرفع ما يصل اليـه العقل من معنى العدل المطلق ، واليك هى :

(أولها) المساواة بين جميع الخلق : « لافضل لعربى على أعجمى ، ولا لأبيض على أسود إلا بالتقوى أو عمل صالح ، فـكلـكم لآدم وآدم من تراب » .

(ثانيها) أن التفاضل لايبتنى على الفوارق الجنسية ولا الجسدية ، ولا التفاوت فى الثروة ، ولـكن على الـكمالات النفسية : « إن أكرمكم عند الله أتقاكم » .

(ثالثها) أن القبائل والشعوب خلقت على الأرض لتتعارف جميعها وتتعاون ، لا لتتناكر وتتناحر : « يأيها الناس إنا خلقناكم من ذكر وأنثى وجعلناكم شـعوبا وقبائل لتعارفوا » .

(رابعها) تسويد العـدل فى جميع المواقف ولو على النفس والأقربين : « يأيها الذين آمنوا كونوا قوامين بالقسط ، شهداء لله ولو على أنفسكم أو الوالدين والأقربين » .

(خامسها) العمل على إعلاء كلمة الله فى الأرض ، وهى الحق المطلق ، والفضيلة الصحيحة .

هذه روابط جامعة تصلح لأن تجمع بين الأمم كافة، وتمحو مابينها من أحقاد وثارات فى ظل أكمل الأصول ، وأسمى المبادىء ، وهى نفسها دستور السلام العالمى الذى تنشده الأمم اليوم

ولست فى حاجة أن أبين لك أن المجتمع الذى تكون راوبطه هذه الأصـول والمبادىء ، يتغلب على المجتمعات التى تنازعه الوجود ، لأن الروح التى تسيطر على آحاده تستمد وجودها من غرائزهم المـادية والروحية مجتمعة ، لامن غريزة حفظ الذات فحسب .

هذا هو التعليل العلمى المعقول لنشوء المجتمع الاسلامى ، وتغلبه على الجماعات الـكبرى ، وحلوله محلها فى الزعامة العامة فى الأرض .

وبعد فقل لى ربك : أمة لديها مثل هذه الثروة الحـكمية ، ماذا يرجى أن تأخذ عن الفلاسفة ، وقد رأيت أماثلهم لا يقيمون لمبدأى الاخاء والمساواة العـالميين وزنا ، ومكانهما من صميم الحياة الانسانية ما تعلم ؟؟

محمد فريد وجدى



كياسة المؤمن

عن أبى هريرة رضى الله عنه ، عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال : « لا يلدغ المؤمن من جحر واحد مرتين » (١) رواه الشيخان .

المفردات

اللدغ : كاللسع وزنا ومعنى ، ويستعملان فى ذوات السموم على سواء ، بخلاف اللذع ، فإنه الخفيف من إحراق النار . وقيل : اللسع لذوات الأبر ، كالعقارب ؛ واللدغ لذوات الفم ، كالحيات . والجُحر ـ كما تقدم فى الجزء الخامس ـ هو الثقب الذى تحتفره الهوام والسباع لأنفسها .

المعنى

هذا حديث من جوامع كلمه ، وروائع حكمه ، صلوات الله وسلامه عليه . ضربه مثلا المؤمن وما ينبغى أن يتكمل به من كياسة وسياسة ، ويقظة وحزم ؛ فإن نقصا فى دين المرء وعقله أن يكون أبله مغفلا ، خدعة للخادعين ، وطعمة للطامعين .

ومورد هذا المثل أبو عزة الجُمَحى الشاعر ، وكان يهجو النبى صلى الله عليه وسلم وأصحابه ، ويؤذى الله ورسوله . وذلك أنه أسر فى غزوة بدر فيمن أسر من المشركين ، فضرع إلى النبى صلى الله عليه وسلم أن يعتقه دون فداء ، وقال يا محمد إنى فقير وذو حاجة قد عرفتها فامنن على لفقرى وبناتى ، فرق الرسول وأطلقه بعد أن أخذ عليه الميثاق ألا يظاهر عليه . فلما عاد إلى مكة أبى له لؤمه وسوء طويته إلا أن ينال من المسلمين بشعره ، وأن يطيع المشركين فى الخروج إلى أحد ، واستنفار الأعداء لمحاربة النبى صلى الله عليه وسلم وأصحابه . ويشاء الله

---

(١) روى بضم الغين وكسرها لالتقاء الساكنين ، على النفى أو النهى . والنفى مرادا به النهى أبلغ وأحكم .

أن يقع أسيرا فى غزوة حمراء الأسد (١) ، وهى التى استجاب المؤمنون فيها لله والرسول من بعد ما أصابهم القرح ، فعاد سيرته الأولى ؛ يضرع ويشكو ويقول للنبى صلى الله عليه وسلم : امنن على لفقرى وبناتى ، وأعاهدك ألا أعود لمثل ما فعلت . فأجابه سيد الحكماء صلوات الله وسلامه عليه إجابته الخالدة : لا والله ، لا تمسح عارضيك (٢) بمكة ، وتقول خدعت محمدا مرتين ؛ لا يلدغ المؤمن من جحر واحد مرتين ، اضرب عنقه يا زيد !

كان صلوات الله وسلامه عليه فى الأولى مضرب المثل حلما ، ورفقا ، ورحمة ؛ كما كان فى الثانية مضرب المثل كذلك سياسة وكياسة وحكمة . وهذه هى الخطة المثلى للذين يقودون الأمم ، ويسوسون الجماعات ، ويحملون لواء الهدى . عفو فى غير ضعف ، ورحمة من غير عنف ، وإحسان لا تكدره مساءة ، فإذا لم يصادف شىء من ذلك موضعه ، ولم يصب موقعه ، وكان كالبذر الطيب فى الأرض السبخة ، فلا مناص من الشدة والحزم ، واليقظة والعزم ؛ ليعتبر ماكر ، ويرتدع غادر ، ثم لتنتصر الفضيلة ، وتعلو كلمة الحق . وما أصدق أبا الطيب إذ يقول :

إذا أنت أكرمت الكريم ملكته ... وإن أنت أكرمت اللئيم تمردا
فوضع الندى فى موضع السيف ، بالعلا ... مضر كوضع السيف فى موضع الندى

وإذا كان من الإيمان والحكمة ، بل من هدى النبوة والرسالة ، أن يوضع كل شىء فى موضعه ، فلا غرابة أن يمتدح الله جل ثناؤه ، عباده المؤمنين بأنهم ينتقمون ولا يعتدون فيقول سبحانه « والذين إذا أصابهم البغى هم ينتصرون » على حين أنه يحضهم على العفو فى غير آية ، ويقول لنبيه صلوات الله وسلامه عليه « قل للذين آمنوا يغفروا للذين لا يرجون أيام الله ليجزى قوما بما كانوا يكسبون » وكان النخعى إذا قرأ الآية الأولى قال : كانوا يكرهون أن يذلوا أنفسهم فيجترئ عليهم الفساق .

وسواء أكان النبى صلى الله عليه وسلم يخبر عن حال من أحوال المؤمن ، أم ينهى المؤمن ويحذره أن يقع فى شرك الغفلة ؛ فإنه — وهو بالمؤمنين رءوف رحيم — يدعوهم إلى أن يتحلوا بالحزم والفطانة والتجريب للأمور ، حتى إذا نكب أحدهم من وجه مرة ، منعه تفطنه أن ينكب منه مرة أخرى . وما أجمل تقييده الجحر « بواحد » حتى لا يكون نقصا فى إيمان المؤمن ، ولا ثلما فى فطنته وكياسته ، أن يلدغ من جحر آخر ليس من نوع الأول ولا من قبيله ، وإن يكن من تمام الفطنة الاعتبار بالحوادث ، والاتعاظ بالكوارث ، وقياس الأمور بأشباهها .

---

(١) تقع على نحو ثمانية أميال من المدينة . وكانت هذه الغزوة فى اليوم التالى لغزوة أحد ، ولذا تسامح بعض الشراح فألحقها بأحد ، وقال إن أبا عزة أسر بها . (٢) العارضان والعارضتان صفحتا الخد . ولعل مسحهما كناية عن الزهو والاستخفاف .

وإنما خص المؤمن بهذه الوصية الحكيمة ، لما يغلب عليه من سلامة النية وحسن الظن فيقع فى الشرك من حيث لايدرى .

ومن العجب العاجب أن يزعم كثير من الناس — ومنهم من قرأ هذا الحديث — أن البلاهة والغفلة من سمات الصلاح والتقوى ، وأن الكياسة والفطنة من آيات الخبث والجرزة ! زعم باطل ، ووهم خاطئ جر على المسلمين نكبات وبلايا ، لا يزالون يرزحون تحت أثقالها ! وكيف يكون الأمر كما زعموا ، والأبله المخدوع لا يصلح لأمر من أمور الدين ، ولا لشأن من شئون الدنيا ، بل هو نكبة أينما حل ، وبلية حيثما ارتحل ؟ أم كيف يكون الأمر كما ظنوا ، وقد جاء القرآن الكريم يخاطب العقول وينبه الألباب على ما احتوى عليه من عبر ، وما اشتمل عليه من حكم ؟ كما جاءت السنة حافلة بالثناء على ذوى البصائر والعقول ، تنويها بأسمهم ، وحثا على الاقتداء بهم . ثم لم يصطف الله تعالى رسولا أو نبيا إلا وهو قدوة مثلى ، فى اليقظة والحزم ، وأخذ الأمور بالتى هى أقوم . ولم تأذن الشريعة الغراء للمسلمين أن يولوا أمرهم أميرا أو قاضيا ، إلا إذا كان معروفا برجاحة العقل ، وإصابة الرأى ، وبعد النظر .

ولا يعارض هذا الحديث ما رواه الامام أحمد فى مسنده عن أبى هريرة رضى الله عنه أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال : « المؤمن غِرٌّ كريم والمنافق خب لئيم » فقد تكلم الحفاظ فى سنده حتى ذهب بعضهم إلى أنه موضوع . على أن وصف المؤمن فيه بالغرارة جاء مقابلا لوصف المنافق بالخِب والخداع ؛ وهذا جلى فى أن المراد من غرارة المؤمن غفلته عن الشر ، وبعده عن الخبث والمكر ، وهذه خلة كريمة لا تحول بينه وبين الاحتراس من المكايد واليقظة فى الأمور . ومهما يكن من أمر فلا جدال فى أن المؤمن الفطن الحذر ، الكيس الرشيد ، خير من المؤمن العاجز الضعيف ، وأجدر أن يكون خليفة الله فى الأرض .

وإذا امتدح صلى الله عليه وسلم فى المؤمن كياسته ، فلا يريد أن تصل به الى منزلة من الخبث والمكر وسوء الظن ، فان هذه من صفات المنافقين الذين يمقتهم الله ورسوله ، وإنما يريد الكياسة التى نبهنا عليها ، وهى التى تعرفه الشر لئلا يقع فيه ، وتبصره عواقب الأمور ليكون منها على حذر . نعم ، أجاز صلوات الله وسلامه عليه الخداع فى الحرب ، بل الكذب فيها ، وقال فيما رواه الشيخان عن جابر رضى الله عنه : « الحرب خدعة (١) » ؛ لأن الغاية من الحرب كسر شوكة الأعداء ، ويعلم كل من الخصمين أن صاحبه لا يألو جهدا فى الكيد له . وإذا كان للشجاعة ، وكثرة الجند ، وجودة السلاح أثر عظيم فى الفوز والغلبة ، فقد تكون الخدعة فى الحرب أعظم أثرا وأبقى على النفوس والأموال . ويشهد لهذا ما فعل نعيم بن مسعود

(١) بتثليث الخاء مع سكون الدال ، وبضمها مع فتح الدال وأفصح لغاتها الفتح فالسكون .

الأشجعى رضى الله عنه فى واقعة الأحزاب إذ سعى بين المشركين وبين بنى قريظة بما فرق بينهم حتى صرف الله كيدهم « وكفى الله المؤمنين القتال » و فى خدعة الحرب يقول المهلب لبنيه « عليكم فى الحرب بالمكيدة فانها أبلغ من النجدة » . على أن الخدع فى الحرب أو الكذب فيها لا يجوز البتة فيما يؤدى الى نقض عهد أو أمان .

على هذه اليقظة الجيدة والكياسة السديدة ، سار النبى صلى الله عليه وسلم ، وخلفاؤه الراشدون ثم المسلمون الأولون فى تصريف شئونهم وتدبير دولتهم حتى كانوا بحق سادة الأمم وملوك الدنيا .

وإذا كان جديرا بالمؤمن أن يتفطن لمكايد عدوه الذى يبصره ، فما أحراه أن يكون دائم اليقظة والفطنة لعدوه اللدود الذى لا يبصره ؛ ذلك هو الشيطان الرجيم ، وعدو الانسان المبين .

حذر الله عباده إغراءه وإضلاله ، وضرب لهم أمثالا من فتنه ومكايده وقال جل شأنه : « يا بنى آدم لا يفتننكم الشيطان كما أخرج أبويكم من الجنة ينزع عنهما لباسهما ليريهما سوءاتهما إنه يراكم هو وقبيله من حيث لا ترونهم » كما بين النبى صلى الله عليه وسلم لأمته طريق النجاة من دسائسه ووساوسه ، حتى أخبرهم أنه يجرى من ابن آدم مجرى الدم كما روى الشيخان من حديث أم المؤمنين صفية . ومع هذا فليس من أحد ـ ماخلا النبيين والصديقين ـ إلا أوقعه فى مكايده ، وصاده بمصايده ، ثم يأبى وقد أفلته الله منه إلا أن يغتر به ، ويقع فى مخالبه !

وقد استبان مما قدمنا أن الحديث يتناول الحث على التفطن واليقظة فى شئون الدنيا والآخرة معا ، فليس مقصورا على أمور الدين خاصة كما زعم بعض الشارحين ، وما من شك فى أن من خدع فى إحداها أوشك أن يخدع فى أخراها .

أما بعد ، فان لم يكن من مطمع فى يقظة المؤمنين جميعا ، وكياستهم فى دينهم ودنياهم ، وشئونهم كلها كافة ، فلا أقل من أن يستيقظ أولو الأمر منهم وذوو الرأى فيهم ، حتى يستعيدوا لأمتهم بعض عزتها ، ويستردوا لها شطرا من مجدها وكرامتها . ولن يغير الله مابقوم حتى يغيروا ما بأنفسهم ؟

طه محمد الساكت

المدرس بالأزهر

المشكلة الفلسفية العظمى

التأليه العقلى

— ١٦ —

المظهر الفلسفى لفكرة الألوهية

ب — الإدراكات الوسطى والحديثة

متابعة البحث فى براهين وجود الله :

٣ — البراهين الأخلاقية والنفسية

تشبه البراهين الأخلاقية والنفسية البراهين الطبيعية فى صدورها عن التطبيقات العملية وبنائها على التجارب الواقعية ، ولكنها تخالفها فى أنها مؤسسة على أحداث خاصة تؤلف كيانات أخلاقية ونفسية من نوع معين . وهاك نموذجا من تلك البراهين :

البرهان الأخلاقى :

يطلق اسم البرهان الأخلاقى بنوع خاص على البرهان الذى يستنبط من وجود الخلقية فى ذاتها أو من وجود القانون الأخلاقى وجود إله مشرع هو الذى نظر إلى ما فيه صلاح البشر ثم وضع لهم مواد هذا القانون على أبلغ ما يمكن أن تكون عليه من الأحكام ، أو وجود إله مثيب معاقب يقدر المسئولية فى كل عمل يقوم به الفرد أو ينتويه ليكافئه عليه جزاء وفاقا . ولقد بدأ هذا البرهان فى صور مختلفة وصياغات متباينة ، إذ صاغه كل فيلسوف من المؤمنين به حسب عقليته وثقافته . وأيا ما كان ، فان « كانت » يعتبر أنه هو البرهان الأوحد الذى يمكن أن تستنبط منه نتيجة منطقية صحيحة ، إذ كل ما عداه من البراهين لا يعدو كونه أوهاما وخيالات ، والآن اليك كيف صاغه هذا الفيلسوف .

« إن تصور الخلقية فى ذاتها مرتبط بتصور السعادة ارتباطاً وثيقا غير قابل البتة للانفصال ، وذلك لأن القانون الأخلاقى كله يمكن أن يلخص فى هذه العبارة التالية : اعمل كل ما يمكن أن يصيرك جديراً بالسعادة . غير أنه إذا كان حقاً يتعلق بنا أن نعمل ما يصيرنا خليقين بالسعادة ، فان الذى لاريب فيه هو أنه لا يتعلق بارادتنا تحقيق هذه النتائج ، لأن السعادة تتوقف على الطبيعة الخارجية من جهة وعلى إرادة أناسى آخرين من جهة أخرى . ومع ذلك فلكى لا يكون القانون الأخلاقى من الأوهام العابثة ، ينبغى أن يكون الخير المطلق ممكناً ،

أى ينبغى أن الانسجام بين الفضيلة والسعادة يكون ممكن التحقق ، وهذا يستلزم ضرورة وجود إرادة أعلى من الطبيعة ومن إرادة البشر ، وهما العاملان اللذان قلنا إن السعادة تتوقف عليهما ، ولا يمكن أن يحفظ هذا التوازن ويحقق هذه النسبة إلا كائن أسمى غير متناه وهو الإله » .

وهناك فلاسفة آخرون لم يصوغوا هذا البرهان على مثل هذا النحو المتقدم ، وإنما اكتفوا بأن يعلنوا أنه مادام قد ثبت أن القانون الأخلاقى هو مجموعة أوامر ونواه إجبارية أجنبية عن نفوسنا بل هى متنافرة مع غرائزها النوعية المتأصلة فيها ، أى أنها انسكبت عليها من الخارج لتلزم الإرادات الإنسانية بما هو عسير عليها ، وبدلا من أن تنعطف بها الغرائز نحو مايلذها وييسرها يقهرها هذا القانون على سلوك مايتعبها ويضنيها » وفى هذا يقول الفيلسوف « كانت » : « إيه أيها الواجب لست أدرى فى أى أرض نبت ولأية شجرة كنت الثمرة المنتقاة ، إنك لاتقدم إلى الإنسان مايسره ويلذه ، بل تقدم اليه مايتعبه ويضنيه ، ولكنك فى مقابل ذلك تعلمه كيف يقدر شخصيته ويحفظ كرامته » .

وإذا ثبت هذا كله وجب أن يكون ذلك القانون صادراً عن قوة لها من البأس والسلطان مايجعل أوامرها ملزمة للإرادات البشرية إلى هذا الحد الذى نشاهده ، وتلك القوة هى الإله ذاته .

وهناك غير هؤلاء من الفلاسفة من يرون السلوك إلى التدليل على وجود الإله من طريق أخلاقى آخر ، محصله أننا نشعر فى داخل أنفسنا بانعطاف نحو الخير والجمال والسمو ، وهذا الانعطاف يقتضي أن يكون هناك خير وجمال وسمو تجذبنا لأن اللاموجود لايجذب ، ومتى ثبت وجود هذه المعانى وجب أن تكون قائمة بغيرها ، لأنها معان لاتقوم بذاتها ، وهذا الغير القائمة به هو ذات الإله .

نقاش وجدل :

يجب أن نلاحظ بديا أن « كانت » عندما صاغ هذا البرهان وساقه للتدليل على وجود الإله لم يكن يطمع فى الوصول من ورائه إلى يقين من نوع نظرى ، وإنما كان يرى فى وضوح أنه لاينتهى إلا إلى إيمان من نوع عملى محض ، أو إلى عقيدة أخلاقية يحترمها العقل النظرى ، ولكنها تبقى خارج نطاقه المنطقى . وقصارى القول هو فى نظره برهان يتعلق بالإيمان أكثر مما يتعلق بالنظر العقلى .

أما تلك المميزات التى تطبع القانون الأخلاقى بطابع الأجنبية عن النفس البشرية ، والتى تشرح شعور التزام الارادة بتنفيذ أوامر هذا القانون ، فان عددا عظيما من علماء الاجتماع

يرجعون كل هذه الطوابع والمميزات إلى أصول اجتماعية لا إلهية . أما انعطاف النفوس الانسانية نحو تلك المعانى الخلقية العالية بهذه الهيئة التى تبدو كأنها تستلزم وجود نوع من الفضائل أسمى من الطبيعة البشرية ، ومن ثم هو يجذبها إليه ، فانه ليس هناك مايبرهن على أنه من عنصر سماوي ولاما يمنع من أن يكون من عمل الانسان وحده ، وبهذا الفرض يكون الانسان هو الذى حاول — مدفوعا بحاجاته وميله إلى الاجتماع — أن يوجد فى الطبيعة هذه الوحدة ، ولكى يصل اليها وضع تلك القواعد وأحاطها بالمكافئات والعقوبات فانجذبت النفوس بعامل الغريزة التى تنعطف نحو اللذائذ الناجمة من المكافئات وتنفر من الآلام الناشئة من العقوبات المنصبة على المخالفين. ولايعترض على هذا بأن الواجب شاق وكأن من الطبيعى أن تلغيه الغريزةالنافرة من كل مشقةإذ أن الجواب على هذا الاعتراض هو أن مافى الواجب من مشقة يسيرة يدفع ألما أشد وأقسى . وإذاً ، فسلطان الأنانية الغريزة واضح فى كل هذه الانعطافات ، ولاريب أن فى هذا ترجيحا لأرضية عنصر القانون الأخلاقى على سماويته .

البرهان النفسى أو برهان الاتفاق العام :

يكاد هذا البرهان يشبه فى قدمه برهان العلة الغائية الذى أسلفنا الحديث عنه ، وهو فى الاستدلال على وجود الاله ، يعتمد على عالمية الاتفاق فى الايمان بوجود هذا الاله . ولقد توسع الرواقيون وشيشيرون على الأخص فى هذا البرهان حتى أوصلوه فى العصور القديمة إلى منزلة البراهين المحترمة .

ملاحظات :

يعد هذا البرهان من أضعف البراهين التى بدت فى عالم الفكر ، لأن الاتفاق العام لايصلح لأن يكون دليلا يعتمد عليه للوصول إلى حقيقة ما فضلا عن حقيقة الحقائق . ومن آيات ذلك أن الاجماع العالمى قد انعقد زمنا طويلا على أن الأرض هى المركز الساكن للعالم ، وقد برهن العلم بعد ذلك على بطلان ما انعقد عليه الاجماع العام ، وفوق ذلك فان هذا الاتفاق العالمى لا يمكن أن يستدل به على وجود إله واحد ، لأنه لم يتحقق فى الايمان بوجود إله واحد خالق غير متناه مادام أن التوحيد لم يعم الكون كله إلا فى عصور متأخرة سبقتها عصور أخرى طويلة مفعمة بالتعدد والوثنية ، بل إن الفلاسفة أنفسهم غير متفقين على هذه الأوصاف الالهية التى ذكرناها آنفا . وأخيرا نستطيع أن نقول : إن أقصى ما يسمح لنا هذا البرهان الضعيف بملاحظته هو أن الاتفاق العالمى منعقد على عموم عاطفة التدين ، وهناك فرق بعيد المدى بين عاطفة التدين ووجود التوحيد الصحيح ، وذلك هو سر بطلان هذا البرهان ؟

الدكتور محمد غلاب
أستاذ الفلسفة بالجامعة الأزهرية

«ما تيسر» من الفلسفة

– ٨ –

[تكلمنا عن فلاسفة المشرق ، وما ذهبوا إليه فى التوفيق بين الدين والفلسفة . واليوم ننتقل الى المغرب لنتحدث عن جهود فلاسفته فى هذا السبيل مكتفين منهم بابن طفيل وابن رشد ، ولـكن قبل هذا نمهد بكلمة عن الحالة العلمية فى المغرب ومكانة العلوم الفلسفية فيه حتى عصر ابن رشد] .

العلم والفلسفة فى المغرب حتى عصر ابن رشد

فتح المسلمون شبه جـزيرة الأندلس عام ٩٢ هـ فصارت ولاية يتولاها أمراء من قبل الخلافة ، حتى أسس فيها من عام ١٣٨ الى ٤٢٧ هـ عبد الرحمن الداخل مُلـكا وخلافة لأسرته الأموية ، فـكان منها خلفاء ينافسون العباسيين ببغداد .

وبعد ذهاب هـذه الدولة كان ملوك الطوائف ، الذين تقاسموا الأقاليم وظلوا يتنافسون ويبغى بعضهم على بعض ، حتى ذهب ريحهم بقيام دولة المرابطين بزعامة يوسف بن تاشفين .

وقامت بعد هذه الدولة دولة الموحدين التى أسسها محمد بن تومرت وخليفته عبد المؤمن ابن على الذى توفى عام ٥٥٨ هـ فولى الأمر بعده ابنه أبو يعقـوب يوسف الملقب بالمنصور ، ثم بعد وفاته ولى الأمر ابنه أبو يوسف يعقوب الذى حـكم من عام ٥٨٠ — ٥٩٥ هـ . وفى عهده كانت نكبة ابن رشد والمشتغلين بالفلسفة بعد محاكمة لا ظل للعدل فيها .

هذا ، وقد كان من الطبيعى أن يعنى أمراء الدولة الأموية وخلفاؤها بالأندلس قبل كل شىء بتوطيد سلطانها ، فلا عجب إذاً إذا رأيناهم — إلا فى فترات قصـيرة — منصرفين عن الفلسفة والعلوم ، إلا ما تعلق منها بالـكتاب والسنة وما اليهما من العلوم الاسلامية .

ولذلك يقول القاضى صاعد الأندلسى المتوفى عام ٤٦٢ هـ إن هـذه البلاد استمرت بعد الفتح « لا يعنى أهلها بشىء من العلوم إلا بعلوم الشريعة وعلم اللغـة ، الى أن توطد الملك لبنى أمية بعـد عهد أهلها بالفتنة فتحرك ذوو الهمم لطلب العـلوم » (١) ومن الواضح أن المراد بكلمة « العلوم » هـذه ، هى العلوم التى من جنس العلوم القديمة الفلسفية ، وكان من

---

(١) طبقات الأمم صـ ٧١ طبع مصر .

ذلك أن قام فى قرطبة ما يشبه « الأكاديمية » لدراسة العلوم الالهية والكلامية والفلسفة ، الى جانب الشريعة وعلوم اللغة .

على أن هذه المؤسسة العلمية لم تسد حاجات الناس بعد أن تنبهوا لطلب العلم ، فكانت رحلات العلماء للشرق (مصر والحجاز والشام والعراق) حيث منبع العلم ورجاله الأعلام .

إلا أنه فى عهد الحكم المستنصر بالله (٣٥٠ — ٣٦٦ هـ) ابتدأت العلوم الفلسفية تأخذ دورا هاما . فان هذا الخليفة كان له نخرا فتتاح هذه الدراسات العالية فكان كما يقول « المقرى » : « يستجلب المصنفات من الأقاليم والنواحى باذلا فيها ما أمكن من الأموال حتى ضاقت بها خزائنه ، وكان ذا غرام بها ، قد آثر ذلك على لذات الملوك » (١)

وهذا الميل لهذه العلوم ظهر من الحكم قبل ولاية الملك ؛ فقد بدأ يعنى وهو أمير بإيثار أهلها ، واستجلاب عيون التآليف فى القديم منها والحديث من بغداد ودمشق ومصر وغيرها من مدائن العلم بالشرق ، وذلك لفرط محبته للعلم وسمو نفسه للتشبه بأهل الحكمة ، فكان ذلك سببا قويا لكثرة تحرك الناس فى أيامه الى قراءة كتب الأوائل وتعلم مذاهبهم (٢) .

وكان يساعد على ازدهار هذه الحركة العلمية الفلسفية ما ران فى أيامه من التسامح الذى لا يكاد العصر الحديث يذكر له مثيلا كما يذكر « رنان » الفيلسوف الفرنسى المعروف بتعصبه ضد الشرق والاسلام ؛ التسامح الذى جعل المسيحيين واليهود والمسلمين يبحثون جنبا الى جنب لغرض واحد وبلغة واحدة فى سبيل الحضارة العامة المشتركة ، والذى جعل مساجد قرطبة بطلابها الذين يعدون بالآلاف مراكز قوية عاملة للدراسات الفلسفية والعلمية (٣) .

على أن هذا العمل الجيد قضى عليه فى شبابه ؛ والعهد الذهبى للدراسات العلمية والفلسفية لم يستمر طويلا . ذلك أنه بعد وفاته خلفه ابنه هشام المؤيد ، وكان غلاما حدثا لم يجاوز العاشرة من عمره ، فاستبد به الحاجب المنصور محمد بن أبى عامر الذى عمد أول تغلبه على السلطة — استجابة لجهل الجمهور وتعصب الفقهاء — الى خزائن الكتب العلمية وأفرز ما فيها ، بمحضر من أهل العلم والدين ، من كتب علوم الأوائل القديمة ، ما عدا كتب الطب والحساب ، وبعد ذلك أمر بأعدامها : « فأحرق بعضها ، وطرح بعضها فى آبار القصر وهيل عليها التراب والحجارة وغيرت بضروب من التغايير . فعل ذلك تحببا الى عوام الأندلس وتقبيحا لمذهب الخليفة الحكم عندهم ؛ إذ كانت تلك العلوم مهجورة عند أسلافهم ، مذمومة بألسنة رؤسائهم ، وكان كل من قرأها متهما عندهم بالخروج من الملة ومظنونا به الالحاد (٤) » .

---

(١) نفح الطيب ، طبع أوربة ، القسم الأول ص ٢٥٦ . (٢) طبقات الأمم ص ٧٥ .

(٣) ابن رشد ومذهبه ، بالفرنسية ، ص ٤ (٤) طبقات الأمم ص ٧٦ .

ولم يكتف الحاجب المنصور بهـذا ، بل رسم أيضا بتحريم الاشتغال بالفلسفة ، فصار الذين يعنون بها يستخفون حتى عن أصدقائهم الحميمين خشية أن يحكم عليهم بالزندقة والالحاد إذا افتضح أمرهم (١) . ومن الطبيعى أن الذين استمروا يحملون شعلة التفلسف كانوا عرضة للمحن وغرضا للنائبات ، بل ولفقدان الحياة . فقد جاء فى ترجمة ابن باجة ، المتوفى سنة ٥٣٣ هـ ، أنه كان « علامة وقته وأوحد زمانه ، وبلى بمحن كثيرة وشناعات من العوام ، وقصدوا هلاكه مرات ، وسلمه الله منهم » (٢) .

وقد استمر الحال كذلك ، إلا فى فترات قصيرة ، الى أيام ابن رشد فيلسوف قرطبة . فقد روى لنا المراكشى خبر أول اتصال بينه وبين أمير المؤمنين أبى يعقوب من الموحدين ؛ وفيه أنه عندما دخل عليه وجده وابن طفيل وحدهما ، فبعد أن سأله عن اسمه واسم أبيه ونسبه ، قال : « ما رأيهم فى السماء ؟ يعنى الفلاسفة ، أقديمة هى أم حادثة ، فأدركنى الحياء والخوف ، فأخذت أتعلل وأنكر اشتغالى بعلم الفلسفة . . . . » (٣) .

على أنه ، برغم ذلك كله ، لم تمت الفلسفة ، وظل هناك جماعة تحمل شعلة التفلسف وتعنى بالدراسات العقلية ، وساعد على ذلك اشتغال ملوك قرطبة والقابضين على السلطان بالحروب والثورات عن تعقب المتفلسفين . ويضاف الى هـذا أن بعض الأمراء كانوا يضمرون حب التفلسف ويشجعون ذلك سرا ، بل كان التشجيع أحيانا جهرا ، وضيق المقام يمنع من إيراد الدلائل على ذلك من تاريخ المغرب والأندلس فى ذلك العصر .

فى هذه البيئة المليئة بالجهل والتعصب ضد كل أحرار الفكر وإن كانوا متكلمين على مذهب الأشعرى ، وضـد كل عالم له رأى خاص ، كان لا بد أن نرى الفلاسفة فى المغرب والأندلس يعنون أولا وقبل كل شىء بالعمل على التوفيق بين الدين والفلسفة ، ويخصصون بعض جهودهم ومؤلفاتهم لهـذا الغرض ، حتى يأمنوا على أنفسهم ، وحتى يحببوا الفلسفة الى الناس بتبيين أنها والدين من منبع واحد وأنهما يتبادلان المعـونة للخير العام .

وبعد هذا التمهيد نأخذ فى الحديث عن ابن طفيل ومذهبه فى التوفيق ، والخطـة التى سلكها للوصول الى الغرض الذى أراد ؟

الحديث موصول

محمد يوسف موسى
المدرس بكلية أصول الدين بالأزهر

---

(١) « رنان » المرجع السابق ص ٦ . (٢) ابن أبى أصيبعة فى كتابه طبقات الأطباء ج ٢ ص ٦٢
(٣) المعجب للمراكشى ص ١٧٤ — ١٧٥

حياة رجالات الإسلام

خالد بن الوليد

— ٢٠ —

بين خالد بن الوليد ومسيلمة الكذاب :

فرغ خالد رضى الله عنه من مرحلة السياسة وحرب الأعصاب ، ونهض الى السيف يحكمه ويستوحيه فصل الخطاب ، وزحف الى بنى حنيفة فى جند وهبوا أنفسهم للموت فى سبيل إعلاء كلمة الله ، وقدم أمامه الطلائع لكشف مواقع العدو ، فأخذت فى طريقها قوما من بنى حنيفة خرجوا فى طلب ثأر لهم عند بنى تميم ، وكان فيهم « مجاعة بن مرارة الحنفى » من سادات أهل اليمامة وذوى رأيهم ، فلما بلغوا بهم خالدا دعاهم فسألهم : يا بنى حنيفة ما تقولون ؟ قالوا : نقول : منا نبى ، ومنكم نبى ، فعرضهم على السيف حتى إذا بقى منهم رجل يقال له سارية بن مسيلمة بن عامر ، ومجاعة بن مرارة ، تقدم سارية الى خالد فقال له : يا خالد إن كنت تريد بأهل اليمامة خيرا أو شرا فاستبق هذا الرجل — يعنى مجاعة — فانه عون لك على حربك وسلمك ، فقبل خالد منه ولم يقتل مجاعة ، واستبقى سارية لاعجابه بكلامه ، وأمر بهما فأوثقا فى جوامع حديد ، وكان خالد يقرب مجاعة وهو على ذلك ويحضره طعامه ، ويتحدث معه ، ويسمع منه أضاحيك مسيلمة التى زعم أنه يعارض القرآن بها .

تقدم خالد بالمسلمين حتى نزل على كثيب مشرف على اليمامة فضرب به عسكره ، وأقبل مسيلمة فى قومه حتى نزلوا مكانا يقال له « عقرباء » وكانوا قد سلوا سيوفهم تلمع فى وهج الشمس ، فظن خالد أنهم إنما صنعوه ترهيبا للمسلمين ، فقال : يا معشر المسلمين أبشروا فقد كفاكم الله عدوكم ، وما سلوا السيوف من بعيد إلا ليرهبونا وإن هذا منهم لجبن وفشل ، فقال مجاعة ونظر إليهم : كلا والله يا أبا سليمان ، ولكنها الهندوانية خشوا من تحطمها ، وهى غداة باردة ، فأبرزوها للشمس لأن تسخن متونها ؛ فلما دنوا من المسلمين نادوا إنا لنعتذر من سلنا سيوفنا حين سللناها ، والله ما سللناها ترهيبا لكم ، ولا جبنا عنكم ، ولكنها الهندوانية وكانت غداة باردة فخشينا تحطمها فأردنا أن تسخن متونها الى أن نلقاكم فسترون ؟

نهض خالد الى جنده من أبطال الاسلام فصفهم ، وأعطى الراية العظمى راية المهاجرين زيد بن الخطاب أخا عمر رضى الله عنهما ، وأعطى راية الأنصار ثابت بن قيس بن شماس ، وجعل على الميمنة أبا حذيفة عتبة بن ربيعة ، وعلى الميسرة شجاع بن وهب ، وجعل على الخيل البراء بن مالك ، ثم أسامة بن زيد ، والتقى الجمعان ، واقتتلوا قتالا شديدا صبر فيه الفريقان ، قال عكرمة : حملت بنو حنيفة أول الأمر كانت لها الحملة ، وخالد على سريره حتى خلص إليه ، فجرد سيفه ، وجعل يسوق بنى حنيفة سوقا حتى ردهم ، وقتل منهم قتلى كثيرة ، ثم كرت بنو حنيفة حتى انتهوا الى فسطاط خالد فجعلوا يضربون الفسطاط بالسيوف وهموا بقتل زوجه أم متمم ، فأجارها منهم مجاعة ، وقال لهم : تركتم الرجال وراءكم وجئتم الى امرأة تقتلونها ؟

اضطرب الناس ، واعتكر الجو ، وتعاورت الهزيمة الفريقين ، وخشى أبطال المسلمين وقادتهم عاقبة الأمر ، فصاح ثابت بن قيس : بئس ما عودتم أنفسكم يا معشر المسلمين ! اللهم إنى أبرأ اليك مما صنع هؤلاء — يعنى أهل اليمامة — وأعتذر اليك مما يصنع هؤلاء — يعنى المسلمين — وتقدم بالراية فى نحر العدو يضاربه ، ثم تقدم زيد بن الخطاب براية المهاجرين وهو يقول : أما الرجال فلا رجال ، لا تحوز بعد الرحال ، والله لا أتكلم اليوم حتى نهزمهم أو أقتل فأكلمه بحجتى ، غضوا أبصاركم ، وعضوا على أضراسكم ، أيها الناس ، واضربوا فى عدوكم ، وامضوا قدما ، وقاتل حتى قتل ، وأخذ الراية سالم مولى أبى حذيفة ، فقال المسلمون : يا سالم إنا نخشى أن نؤتى من قبلك ، فقال : بئس حامل القرآن أنا إذا أتيتم من قبلى ، فتقدم سالم وحفر لرجليه حتى بلغ أنصاف ساقيه ، وصنع مثله ثابت بن قيس براية الأنصار ، وحمى وطيس القتال ، وجال أهل السوابق والبصائر ، قال ضمرة بن سعيد المازنى : لم يلق المسلمون عدوا أشد لهم نكاية من بنى حنيفة ، لقوهم بالموت الناقع ، وبالسيوف قد أصلتوها قبل النبل ، وقبل الرماح ، وقد صبر المسلمون لهم فكان المعول على أهل السوابق ، ونادى عباد بن بشر يومئذ وهو يضرب بالسيف قد قطع من الجراح وما هو إلا كالنمر الحرب ، فيلقى رجلا من بنى حنيفة كأنه جمل صؤول ، فقال : هلم يا أخا الخزرج أتحسب قتالنا مثل من لاقيت ، فيعمد له عباد ، ويبدره الحنفى ويضربه ضربة بالسيف ، فانكر سيفه ولم يصنع شيئا وضربه عباد فقطع رجليه وجاوزه وتركه ينوء على ركبتيه ، فناداه يا بن الأكارم أجهز علىّ ، فكر عليه عباد فضرب عنقه ، وإن بنى حنيفة لتذكر عبادا فاذا رأت الجراح بالرجل منهم تقول : هذا ضرب محرب القوم عباد بن بشر .

كثر القتل فى الفريقين وكانت الحملة فى المسلمين على أهل القرآن حتى فنى حملته إلا النفر اليسير ، وقتل من بنى حنيفة عدد عديد ، واختلط حابل الناس بنابلهم ، ولم يعرف الكرار فيهم من الفرار ، ولا أهل الاقبال من دعاة الهزيمة والادبار ، وجبنت كل طائفة سواها من

طوائف المسلمين ، فقال المهاجرون والأنصار : لقد عودنا هؤلاء — يعنون الأعراب وأهل البوادي — عملا ما كنا نحسنه ، إنما نؤتى من قبلهم ، فعمد خالد رضى الله عنه الى تخليص الناس وتمييز بعضهم من بعض ، وهى من السوابق الخالدية عند اشتداد الازمات ، ولما امتاز الناس بأوصافهم قال بعضهم لبعض : اليوم يستحى من الفرار ، فاشتدت الحمية وعظم الأمر وثبت بنو حنيفة لوقع السيوف ولم يحفلوا بكثرة من قتل منهم ، فأدرك خالد رضى الله عنه أن بنى حنيفة لا تركد ريحهم مابقى طاغيتهم مسيلمة بينهم ، فدعا للمبارزة فبرز اليه جماعة أرداهم واحدا بعد واحد ، ثم دعا مسيلمة فأجابه ، فكلمه خالد وعرض عليه أمورا ، فتظاهر مسيلمة أنه يستشير شيطانه فركب خالد كتفيه وأرهقه ، وصاح فى المسلمين : دونكم فلاتقيلوهم ، فحملوا عليهم حملة صادقة ، حتى أدخلوهم الحديقة فرموهم بالنبل ، ثم اقتحموها عليهم ، وقتلوا منهم مقتلة عظيمة ، وكان أول من فدى المسلمين بنفسه واقتحم الحديقة وفتح بابها للمسلمين البراء بن مالك ، وقيل أبو دجانة ، وقيل عباد بن بشر ، وكلهم من الأنصار ، وفى الحديقة قتل مسيلمة مع من قتل بعد أن فت فى عضد قومه وكشف لهم عن خبثه ، فقد سألوه وهو منهزم : أين ما كنت تعدنا ؟ فقال لهم : أما الدين فلا دين قاتلوا عن أحسابكم ، فاستيقن القوم أنهم على غير شيء ، وكان الذى قتل مسيلمة — فى الأرجح — وحشى مولى جبير بن مطعم قاتل حمزة ابن عبد المطلب فى غزوة أحد ، وكان وحشى يقول : قتلت خير الناس فى الجاهلية ، وشر الناس فى الاسلام ، روى أن وحشيا قال : لما اختلط الناس فى الحديقة وأخذت السيوف بعضها بعضا نظرت الى مسيلمة وما أعرفه ، ورجل من الأنصار يريده ، وأنا من ناحية أخرى أريده فهززت من حربتى حتى رضيت منها ثم دفعتها عليه ، وضربه الأنصارى ، فربكم أعلم أينا قتله ، إلا أنى سمعت امرأة فوق الدير تقول : قتله العبد الحبشى ، وفى البخارى : قال وحشى : خرجت مع الناس فاذا رجل قائم فى ثلمة جدار كأنه جمل أورق ثائر الرأس فرميته بحربتى فوضعتها بين ثديبه حتى خرجت من بين كتفيه ، ووثب اليه رجل من الأنصار فضربه بالسيف على هامته ، فقالت جارية على ظهر بيت واأمير المؤمنين ، قتله العبد الأسود !

لما قتل مسيلمة وتفرق بنو حنيفة فى الحصون ، وكثر فيهم القتل والسبى وتمت عليهم الهزيمة ، أرسل إليهم مجاعة بن مرارة ليلا أن ألبسوا السلاح النساء والذرية والعبيد ، ثم إذا أصبحتم فقوموا مستقبلى الشمس على حصونكم حتى يأتيكم أمرى ، وبات خالد والمسلمون يدفنون قتلاهم ويتكمدون بالنار من شدة ما بهم من الجراح حتى إذا أصبح أمر بمجاعة فسيق معه فى الحديد وجعل يسبر القتلى وهو يريد مسيلمة ، فمر برجل وسيم ، فقال : يامجاعة أهو هذا ؟ قال : لا ، هذا والله أكرم منه ، هذا محكم بن الطفيل ، ثم قال مجاعة : إن الذى تبتغون رجل ضخم أشعر البطن والظهر ، أجبر بجرته مثل القدح ، مطرف إحدى العينين ، وأمر خالد بالبحث عنه بين القتلى حتى وجدوه فوقف عليه خالد وحمد الله كثيرا ؟

صادق ابراهيم عرجون

نظرية المعرفة فى التصوف الاسلامى

— ٤ —

وتمام المعرفة بالله تمام إنكار الذات وهى الحالة التى يعبر عنها بالفناء ، وهو على ثلاثة درجات :

١ — فناء أهل العلم المتحققين به .

٢ — فناء السلوك والارادة .

٣ — فناء أهل المعرفة المستغرقين فى شهود الحق .

فأول الأمر أن تفنى قوة علمه وشعوره بالمخلوقين ، فى جنب علمه ومعرفته بالله وحقوقه ، ثم يقوى ذلك حتى يغيب عنهم ، بحيث يكلم ولا يسمع ، ويمر به ولا يرى ، وذلك أبلغ من حال السكر ، ولكن هذه الحال لا تدوم هكذا . وفناء أهل المعرفة على ثلاث درجات :

١ — فناء المعرفة فى المعروف وهو الفناء علما .

٢ — فناء العيان فى المعاين وهو الفناء جحدا .

٣ — فناء الطلب فى الوجود وهو الفناء حقا .

فالأول وهو غيبة العارف بمعروفه عن شعوره بمعرفته ومعانيها ، فيفنى به سبحانه وتعالى عن وصفه هنا وما قام به ؛ فان المعرفة فعله ووصفه ، فاذا استغرق فى شهود المعروف فنى عن صفة نفسه وفعلها . ولما كانت المعرفة فوق العلم وأخص منه ، كان فناء المعرفة فى المعروف مستلزما لفناء العلم فى المعرفة ، فيفنى أولا ثم تفنى المعرفة فى المعروف .

والثانى وهو فناء العيان فى المعاين ، فالعيان فوق المعرفة ، فان المعرفة مرتبة فوق العلم ودون العيان ، فاذا انتقل من المعرفة الى العيان فنى عيانه فى معاينته كما فنيت معرفته فى معروفه .

والثالث وهو فناء الطلب فى الوجود ، فهو أن لا يبقى لصاحب هذا الفناء طلب ، لأنه ظفر بالمطلوب المشاهد ، وصار واجدا بعد أن كان طالبا ، فكان إدراكه أولا علما ، ثم قوى فصار معرفة ، ثم قوى فصار عيانا ، ثم تمكن فصار وجودا (١) .

« كم كنا نود أن ينشر هذا المقال فى عدد جمادى الاولى ليستطيع حضرات القراء أن يربطوا بين أفكاره وبين الافكار التى ذكرت فى المقالات السابقة ، ولكن أسبابا خارجة عن إرادتنا حالت دون ذلك فنوجه الانظار الى أعداد صفر وربيع الاول وربيع الثانى مع الشكر » . سعيد زايد

(١) مدارج السالكين .

خاتمـــة :

هذه أقوال الصوفية فى نظرية المعرفة ، ظهرت بوضوح فى الدور الثالث من أدوار التصوف الاسلامى ، ما بين سنة ٢٠٠ هـ وسنة ٣٠٠ هـ يوم أن أصبح الزهد فيه لا غاية بل وسيلة للوصول الى المعرفة والاشراق .

وإذا أردنا أن نذكر تلخيصا صغيرا لهـذه النظرية لا نرى فى الواقع أحسن من رأى الأستاذ Nicholson حـين قال : لقد ميز الصوفية بين ثلاثة أشياء ؛ أى بين القلب والروح والسر ، فالقلب يستطيع أن يتعرف كل الأشياء وماهياتها ، وإذا أضىء بالايمـان والمعرفة استطاع أن يعكس على صفحته كل ما يحويه العقل الالهى . ويتنازع القلب قوتان ، إحداهما المعرفة التى تفيض من الله على العبد ، والأخرى هى أوهام الحس ، والمرء لا يعرف الله بالحس لأنه لا مادى ، ولا بالعقل والمنطق لأنهما لا يخرجان عن دائرة المتناهى ، بل بالفيض والوحى والالهام ، فالقلب يضم بين جوانحه العالم كله ، والله وحده هو الذى ينير القـلوب ، ويزيل ما يغشيها من شوائب الحس ، وذلك بتآزر العبد مع الرب فى ذلك ؛ أعنى بالمجاهدات والرياضات ، والأفعال التى لا تصدر عن الله أفعال باطلة ، وكل ما يعمله الصـوفى لا يبتغى وراءه أجرا ، بل إن مطلبه الوحيد هو رضاء الله عنه . ومعرفة الصوفى معرفة مباشرة لأنها تستند على الوحى ، أو على الرؤية المباشرة ، فهى ليست نتيجة لأية عملية عقلية ، وإنما تعتمد كلية على إرادة الله ومحبته وفيضه على من اصطفى من عباده . ومع اتفاق المسلم العادى والصوفى فى أن الله واحد ، فأن الأول يعنى بذلك أنه واحد فى ماهيته وصفاته ؛ أما الثانى فيرى أن الله هو الواحد الحقيقى الذى لا يوجد غيره فى الـكون ، فهو يتضمن كل الظواهر الأخرى ، ولمـا كان الصوفى لا يعرف الله وكل أسرار الوجود إلا إذا وجدها فى نفسه ، فهو بذلك يعتبر عالما صغيرا ، فمعرفة الصوفى إذن هى اتحاد (١) .

سعيد زايد
ليسانسيه فى الفلسفة

آداب عيادة المرضى

قال سفيان الثورى : حمق العواد أشد على المرضى من أمراضهم يجيئون فى غير وقت ، ويطيلون الجلوس .

ودخل رجل على عمر بن عبد العزيز يعوده فى مرضه ، فسأله عن علته ، فلما أخبره ، قال من هذه العلة مات فلان ومات فلان . فقال له عمر إذا عـدت المرضى فلا تنع اليهم الموتى ، وإذا خرجت عنافلا تعد الينا .

(١) Mystics of Islam.

لغـــــويات

استـــدراك

ذكرت فى الجزء الأول من مجلد هذا العام ص ٤٢ فى مبحث «أحاط» فى شواهد تعديتها بنفسها ما نقلته عن الأمالى : أن الأخفش سعيد بن مسعدة ـ وهو الأخفش الأوسط صاحب سيبويه ، وكانت وفاته سنة ٢١٠ ـ روى أن بعض العرب قال فى اعتذار له إلى بعض ملوكهم :

إنى إليك ـ سلمت ـ كانت رحلتى أرجو الأله وصفحك المبذولا

إن كان ذنبى قد أحاط بحرمتى فأحط بذنبى عفوك المأمولا

وقد وقفت على البيت الثانى الذى فيه الشاهد فى أبيات أخر فى الأغانى ج ١١ ص ٧ من طبعة بولاق . فقد ذكر أبو الفرج فى أخبار ابراهيم بن سيابة الشاعر أن الفضل بن الربيع سخط عليه ، فسأله أن يرضى عنه ، فامتنع فكتب إليه .

إن كان جُرمى قد أحاط بحرمتى فأحط بذنبى عفوك المأمولا

فكم ارتجيتك فى التى لا يُرتجى فى مثلها أحد ، فنلت السولا

وضللت عنك فلم أجد لى مذهبا ووجدت حلمك لى عليك دليلا

هبنى أسأت ـ وما أسأت ـ أقرّ كى يزداد عفوك بعد طَولك طولا

فالعفو أجمل والتفضل بامرئ لم يعدم الراجون منه جميلا

ونرى فى خبر أبى الفرج تفصيلا وبيانا لما أجمل فى خبر الأخفش . فبعض العرب هو ابن سيابة ، وبعض ملوك العرب هو الفضل بن الربيع . وهو وإن كان وزيرا للأمين ومن قبله الرشيد ذو سلطان وملك ، وكانت العرب تطلق على أمثاله ومن دونه من عمال السلطان الملك . غير أن هذا البيان قد يقف دونه أشياء . فنى خبر الأخفش التعبير ببعض العرب وبعض ملوك العرب قد ينفى الفضل وابن سيابة وهما من الموالى لا من العرب . وفى خبر الأخفش البيت الأول يصف أن الشاعر رحل إلى من يعتذر اليه وقطع المهامه والقفار ، وكان ابن سيابة والفضل بغداديين مقامهما بلد واحد . والباحث بعد هذا يفرض فرضين : الأول أن خبر الأخفش يعود إلى بعض العرب الأقحاح ، وأنه سبق إلى البيت الثانى فأخذه ابراهيم بن سيابة ، وهذا كثير فى الشعراء غير بدع فيهم . والثانى أن خبر الأخفش لم تتوخ فيه الدقة فى التعبير ، وهو فى جملته خبر أبى الفرج فى تفصيله . فأما حديث الرحلة فقد جرى من ابن سيابة على سنة الشعراء . وعلى الفرض الأول يستقيم الاحتجاج بالبيت الثانى الذى فيه تعدية أحاط بنفسه ؛

إذ كان صادرا من عربى ، وعلى الفرض الثانى يتوقف فى الاحتجاج به ؛ إذ كان ابن سيابة من المولدين.

وقد وقفت فى كتاب الوزراء(١) للجهشيارى على رواية للخبر توافق فى جملتها ما فى الأغانى . وهاك هذا الخبر : « عتب الفضل بن الربيع على ابراهيم بن شبابة فى شىء فكتب اليه:

إن كان جرمى قد أحاط بحرمتى فالحظ بجرمى عفوك المأمولا

هبنى ظلمت ــ وما ظلمت ــ بلى ظلمـ ت : أقر كى يزداد مجدك طولا

وترى فى هذه الرواية فالحظ بجرمى عفوك بدل فأحط بجرمى عفوك ، وعلى ذلك يسقط الاستشهاد الذى سيق البيت لأجله فى كتابى الأولى . ويلاحظ أن الشاعر فى الأغانى يسمى ابراهيم بن سيابة ، وفى كتاب الوزراء ابراهيم بن شبابة ، ويبدو أن ما فى الأغانى هو الصحيح وأن ما فى الوزراء تحريف ذهب على مصححه مع الاحتفال بتصحيحه . وأعود بعد هذا الى الموازنة بين الروايتين : فأحط وفالحظ من جهة المعنى ، فأما الرواية الأولى فهى مستساغة لا غبار عليها ، وأما الرواية الثانية فانما يستقيم أمرها على تقـدير القلب فى القصة ، أى الحظ وانظر جرمى بعين العفو والمغفرة ، وجنبنى السخط والموجدة . على أنه لايبعد تحريف فالحظ عن فأحط للتقارب بين رسم الـكلمتين . والتناسب بين الصدر والعجز يقرب فأحط .

٢٤ — حىَّ على الصلاة

هكذا ينطق المؤذنون حىِّ بكسر الياء كأنه أمر من حيّا وليس الأمر فى ذلك مقصورا على عامتهم ، بل سمعته من الخاصة هكذا ، وذلك من آثار التقليد والمحاكاة ، والصواب فتح الياء حىَّ ، وهو ليس فعل أمر بل اسم فعل بمعنى أقبل أو أقبلوا ، يستوى فيه الواحد وغيره على قاعدة أسماء الأفعال ؛ فيقال مثلا : نزالِ ياعلى و نزال ياقوم ، وفى الـكتاب : هلم شهداءكم ، فهو خطاب للجمع ، وتقول هلم يامحمـد ، واستعمال هلم هكذا هو لغة الحجازيين ؛ وأما التميميون فيستعملونها استعمال أفعال الأمر فتسند إلى الضمائر فيقال هلموا ياقوم . وإن كان مانحن فيه فى حاجة الى الاستشهاد فهاك عبارة اللسان : « وقولهم : حىَّ على الصلاة معناه هلم وأقبـل . وفتحت الياء لسكونها وسكون ماقبلها كما قيل ليت ولعلّ » ومن العجب أن هذا اللحن قديم ، ولم أر من الفقهاء من عنى بالتنبيه عليه وتذكير الناس بالصواب فيه . فقد قال الجاحظ فى البيان والتبيين ج ٢ ص ١٤٤ فى باب اللحن : « قالوا : وأول لحن سمع بالبادية هذه عصاتى . وأول لحن سمع بالعراق حىِّ على الفلاح» وقد يحسن بقسم الوعظ بالجامع الأزهر أن يجعل من همه إصلاح هذا اللحن ، وهو وإن كان لايضر جوهر المعنى ولا ينال من المقصد الأصلى ــ وهو الدعاء إلى الصلاة ــ له صفة الذكر الشرعى الذى ينبغى المحافظة على وجهه الصحيح كما جاء فى الشريعة واللغة ، والله الموفق للصواب .

---

(١) ص ٢٩٧

٢٥ — دَقّ الجرس

هكذا يُنطق بهذا التعبير ببناء دق للفاعل ، وهـذه العبارة شائعة فى ألسنة المشتغلين بالدراسة فى دور العلم . والوجه الذى لاغبار عليه ولا شبهة فيه أن يقال دُق بالبناء للمفعول ، فان الذى يتولى الدق غير الجرس . وكأن هـذا سرى إلى المعاصرين من العبارة الافرنجية . ففى الفرنسية La cloche sonne أى يصوت الجرس فأخذوا بالفعل يصوت أو يُصيِّت أى يبدى صوتا ورن الفعلَ دق ، فجاءوا به مبنيا للفاعل كما فى مرادف الفعل الآخر فى الفرنسية ، والفعل Sonner فى الفرنسية يأتى لازما ومتعديا . وقـد وجدت شبيها بهـذه العبارة قول الناس : أذن العصر . وإنما الوجه أن يقال أذن للعصر . وقد عرض لهذا صاحب المصباح . وترى فيه : « قال ابن برى : وقولهم أذن العصر بالبناء للفاعل خطأ . والصواب أذن للعصر بالبناء للمفعول مع حرف الصلة » وقـد خرّج بعض فضلاء الباحثين هذا التعبير على المجاز العقلى على حـد نهاره صائم وليله قائم ، وهـو باب واسع . فلا بأس باتباع هـذا التخريج فى العبارة السابقة « دق الجرس » وترى العامة يميلون إلى هذا النحو فى الاستعمال ، فيقولون : المدفع ضرب . الوابور صفّر .

على أنه ليس مما هذا الكلام فيه نحو دقت الساعة خمسا من الساعات مثلا ، فان فعل الدق منسوب إلى هـذه الآلة على الحقيقة ؛ إذ كان الدق من أجزاء فى تركيبها ، وليس من فاعل خارج عنها .

٢٦ — أنا مشغول طِيلة هذا الشهر

يستعمل المعاصرون هـذا الحرف كثيرا فى مكان طول وطوال بفتح الطاء والواو ، قال أبو الأسود :

يقـول الأرذلون بنوقشير : طَـوال الدهر لا تنسى عليـا

وقد أنكر هذا الاستعمال بعض المعاصرين . وقد يمكن تخريجه . فقد ورد فى اللغة الطِيلة للعمر ، يقال : أطال الله طيلته ، فى هذا المعنى . وروى بيت القطامى :

إنا محيوك فاسلم أيها الطلل وإن بليتَ وإن طالت بك الطيل

بروايتين : الطيل والطول . فالطيل جمع الطيلة ، والياء أصلها الواو ، وقد أعلت فى الجمع لاعتلال الواحد كحيلة وحيل . والطول واحـدها طولة كعنب وعنبة . وكلاهما معناه العمر . ومن السهل الميسور التوسع فى العمر وإطلاقه على المدة فى معناها العام . ولا بعد فى استعمال العمر ظرفا ، فقد ورد فى قول الشاعر :

أقيموا على الوادى ولو عمر ساعة كلوث (١) إزار أو كحل عقـال

محمد على النجار
المدرس فى كلية اللغة العربية

(١) يقال لاث الازار على جسده أداره وعصبه .

عقوبة السجن

لمحة فى التشريع المقارن

لقد ذهب علماء القانون الجنائى الى أن المراد من مشروعية السجن الآن ليس إنزال العقاب بالمجرم فحسب بل إن المتوخى أيضا هو إصلاح المجرم وتهذيب أخلاقه . وللوصول الى هذا الهدف قد اتبعت الحكومات عدة أساليب فى نظام السجون وهى تؤول الى أربعة أساليب :

١ — السجن مع الاشتراك والاختلاط آناء الليل وأطراف النهار — وهو المتبع هنا الآن على ما أظن ، وهو يقضى بوضع عدد كبير من المساجين فى غرفة واحدة من (٣٠) الى (٥٠) سجينا . ولكن يرد على هذا النوع من السجن ما يأتى : (أ) أن السجن فى هذا الأسلوب هو من السهولة بمكان على المجرمين المحترفين وأصحاب السوابق والمتشردين الذين يأتون لتمضية برد الشتاء أو قيظ الصيف فى السجن ، ولكنه بالعكس هو كثير الصعوبة على المحكومين المبتدئين . (ب) زد على ذلك أن السجن عوضا عن أن يكون مدرسة أخلاقية يرجى منها الصلاح فانه يكون مدرسة لتخريج أصحاب السوابق ومرتكبى الاجرام ، فهو يقضى على مستقبل المسجونين الذين قد يرجى صلاحهم وذلك بالاتصال اليومى مع الذين قضى عليهم أدبيا واجتماعيا . (ج) أن المجرمين يتعارفون فى السجن ثم يستطيعون أن يجتمعوا بعد خروجهم منه ، الأمر الذى يجعل رجوع الحسن منهم الى عمله صعبا إذا أراد أن يصلح نفسه .

٢ — الأسلوب الثانى وهو الذى طبق فى نيويورك سنة ١٨٢٣ — وهو يقضى على المسجونين أن يشتغلوا مجتمعين مع بعضهم فى النهار على أن يلتزموا الصمت والصوم عن الكلام ، وأن ينعزل كل منهم فى غرفة خاصة فى الليل . إن هذا الأسلوب وإن كان خيرا من الأول إلا أنه لا يخلو من بعض الأضرار لأن الصمت الكلى لا يمكن تحقيقه .

٣ — وهو الأسلوب الذى طبق فى فيلادلفيا سنة ١٨٢٩ — وهو يقضى بالفصل المطلق فى غرف منفردة فى الليل والنهار . وقد قالوا إن هذا النوع لا يمكن الاعتراض عليه من جهة الاخضاع والعقوبة والاصلاح ، فأنه إن لم يصلح المسيء المضر فأنه يمنع سريان العدوى إلى الأقل ضررا ، فأن المجرمين لايرى بعضهم بعضا قط فلا يستطيعوا أن يتآمروا من أجل تنفيذ جرم فى المستقبل ، ولا أن يعرف بعضهم بعضا بعد إطلاق سراحهم . ولكن يرد على هذا النوع أن السجن فى غرفة منعزلة يكلف الخزينة نفقات ومصاريف باهظة ، وأنه لا يمكن تطبيق هذا الأسلوب على الأولاد والنساء ، أما على الرجال فأنه لا يمكن تطبيقه إلا فى المدد القصيرة ، أما فى المدد الطويلة فأنه يفضى إلى الجنون والمس وإلى هزال الجسم وإضعافه .

٤ — الأسلوب الأرلندى أو التدريجى — أن المجرم يوضع بداءة ذى بدء فى غرفة

منعزلة ، فاذا ظهر أنه حسن السلوك يسمح له أن يشتغل بالاشتراك مع الآخرين من المساجين ولكنه يعاد إلى الغرفة المنعزلة إذا ساءت أخلاقه ، أما إذا سار قدما فى طريق الرشاد فانه يسمح له أن يشتغل خارج السجن عند الأفراد العاديين على أن يعود الى الغرفة المنعزلة فى الليل . ثم إنه قد يستطيع أن يحصل على إطلاق سراحه بصورة مؤقتة على أن يعاد إلى السجن إذا ظهرت منه أمارات تدعو إلى ذلك . وهذا هو الأسلوب المتبع فى انكلترا منذ سنة ١٨٦٤ ، وهناك جمعيات تؤمن وتشرف على تشغيل من أطلق سراحهم بصورة مؤقتة . وقد ذهب أيضا بعض علماء القانون الجنائى إلى أنه يجب أن يبدل بأسلوب تحديد مدة العقوبة أسلوب الأحكام غير المحدودة Imdéterminеé Sentence فلا يعين القاضى الحكم فيها ولا تحدد المدة فى القانون أصلا ، ولكن يكون تحديد المدة من صلاحية إدارة السجون والمهيمنين عليه ، أو أنه إن وجد تحديد من قبل القاضى أو المشرع فانه يسمح لادارة السجون أن تزيد فيها أو أن تنقص منها وفق سلوك المحكوم . عليه. لكن المسيو (كارو (١)) يرى فى عدم تحديد المدة من قبل المشرع أو القاضى فى النهاية العظمى للسجن على الأقل مخالفة لمبدأ المساواة فى الأحكام أو فى العقوبة ، وخطرا على الحرية الشخصية .

مشروعية السجن فى الشريعة الاسلامية :

إن السجن مشروع فى الاسلام فى الكتاب والسنة ، فقد روى أنه صلى الله عليه وسلم حبس رجلا للتعزير (٢) وقد قال تعالى فى سورة المائدة « إنما جزاء الذين يحاربون الله ورسوله ويسعون فى الأرض فسادا أن يقتلوا أو يصلبوا أو تقطع أيديهم وأرجلهم من خلاف أو ينفوا من الأرض ، ذلك لهم خزى فى الدنيا ولهم فى الآخرة عذاب عظيم » . فقد جاء فى شرح هذه الآية فى تفسير الألوسى (٣) ما يأتى « والمراد بالنفى من الأرض عندنا هو الحبس أو السجن ، والعرب تستعمل النفى بذلك المعنى لأن الشخص به يفارق بيته وأهله . وقد قال بعض المسجونين :

خرجنا من الدنيا ونحن من أهلها ... فلسنا من الأموات فيها ولا الأحيا

إذا جاءنا السجان يوما لحاجة ... عجبنا وقلنا جاء هذا من الدنيا

وعند الشافعى المراد من « ينفوا من الأرض » فى هذه الآية النفى من بلد الى أخرى . والرأى الأول أوجه ، لأن المراد بنفى قاطع الطريق (لأن الآية نزلت فيه) هو زجره ودفع شره ، فإذا نفى الى بلد آخر لم يؤمن ذلك من شره ، وإخراجه من الدنيا غير ممكن الآن ، وإخراجه من دار الاسلام غير جائز ، فأن حبس فى بلد آخر فلا فائدة فيه إذ بحبسه فى بلده يحصل المقصود وهو أشد عليه . وصفته كما جاء فى مجمع الأنهر (٤) « أن يكون فى موضع ليس به فراش ولا طاق ،

(١) كتاب قانون العقوبات تأليف كارو ولا كوست ص ٩٣ .

(٢) الفتح القدير الجزء الرابع ص ٢١٦ .

(٣) الجزء السادس ص ١١٩ . (٤) الجزء الثانى ص ١٦٠

ولا يمكن أحدا أن يدخل عليه للاستيناس إلا أقاربه وجيرانه ولا يمكثون عنده طويلا ، ولا يخرج لجمعة وعيد ولا لجماعة ولا لحج فرض ولا لحضور جنازة ولو بكفيل كما فى التبيين أ لخ » .

الخاتمة :

إن فى إنزال العقاب بالمجرم مقصدين : مقصد إيجابى ومقصد سلبى ، فالمقصد الايجابى وهو الأصل هو العمل على منع الجرم قبل وقوعه ، وذلك يكون بأنزال العقوبة بالمجرم أمام الجمهور فيكفون عن ارتكاب الاجرام فيكون فى ذلك زجر لهم . وأما المقصد السلبى فهو إنزال القصاص لتهذيب أخلاق المجرم وإصلاحه فقط . وأرى أن المقصد الأول يجب أن يكون الهدف الأسمى للمشرع ، لا الثانى ، فأن جعل عقوبة الحبس العقوبة الأولى والأخيرة بعد الاعدام ، والجزاء النقدى فى معظم الاجرام كما فى الشرائع الأوربية الآن والشرائع التى نقلت عنها ، يشعر أن المتوخى هو إصلاح المجرم لا جعله أمثولة للآخرين ، لأن حبسه فى الخفاء بين جدران السجن مدة قصيرة كانت أو طويلة لا ينم إلا عن تقلص فى حريته الشخصية فقط ، لذلك جعل الاسلام عقوبة الحبس عقوبة ثانوية ، (كما فى حبس الغاصب الى أن يظهر المال المغصوب ، وكما فى حبس قاطع الطريق إذا لم يستطع أن يقترف جرمه الى أن يحدث توبة) ، وقد جعل الاسلام من الحدود الخمسة المشروعة رادعا وزاجرا لمن تحدثه نفسه بارتكابها .

وإننى أرى أن عقوبة الحبس على ما هى عليه فى الأساليب الأربعة غير مجدية ، فان فيما ذكره وفنده علماء القانون الجنائى من المضار الناجمة عن الأساليب الثلاثة الأول لحبس المجرم تكفينى مؤنة الكلام فى ذلك . ففى السجن مع الاختلاط يكون الحبس مدرسة بل قل جامعة إجرامية فى تعليم المجرم إخفاء الحقيقة ومراوغة الحكام ، وهو إن لم يستكمل الدراسة فى الجرم الأول فانه يتممها عمليا فى الاجرام القادم .

أما الأسلوب الرابع فهو عقيم وغير مجد ، فقد قيل فى إحدى الأمثلة الشعبية (اللى بتعرف ديته اقتله) ، فان المجرم يستطيع أن يرتكب الجرم المطلوب وهو يعلم أنه سيكلفه تقليصا فى حريته الشخصية مدة من الزمن ، وأن هذه المدة ستكون قصيرة الأمد جدا إذا استطاع أن يحافظ على الطاعة وتنفيذ أوامر السجان ، أضف الى ذلك أنه لو قوى على أن يعتبر أوامر السجان أوامر عسكرية وتفذها بدقة ، لاستطاع أن يخرج فى النهار من السجن للعمل عند الآخرين ، ثم يرجع فيبيت مجانا فى السجن موفور العيش هنيء الجانب . ومما يدل على ذلك ما قاله أحد أصحاب السوابق للقاضى الذى حكم عليه بالبراءة عندما تحقق القاضى أن المجرم إنما أراد من اقترافه هذا الجرم هو دخوله السجن كى يعيش فيه على نفقة الحكومة : « براءة براءة الرزق على الله » ألا ترى معى أيها القارىء الكريم أن الرجوع الى كتاب الله فى هذه المسألة خير وأولى .

فخر الربيع الصاحب

خريج الأزهر وجامعة باريز

مدرسة التحليل النفسانى

قبل أن نمضى فى ذكر تاريخ هذه المدرسة صاحبة هـذا العلم الحديث ، علم التحليل النفسانى ، يحب أن نعرفه ليتضح مـدلوله . وتعريف التحليل النفسانى بمقتضى ما جاء عن فرويد ومدرسته ، هو منهج للبحث النفسانى ، يقوم على مذهب واسع فى تفسير أغلب صور السلوك البشرى فى الأحوال العادية والمرضية . وينطوى هذا المنهج على تحليل الميول العاطفية وآثارها ، باعتبار أن هـذه الميول مستمدة من الغريزة الجنسية . فالتحليل النفسانى مذهب ومنهج .

هذه الطريقة أو هذا المنهج الذى يفيض بالآمال العريضة ، والذى يريد أن يبسط نفوذه وظله على كثير من فروع الحياة ، يتصل بالعـلم ، كما يتصل بالفن والأدب والفلسفة . ولهذا لم يكن من الميسور أن ينشأ فى يوم وليلة . إنه نتيجة عمل متواصل خـلال ما يقرب من نصف قرن .

والفضل فى وجود هذا العلم يرجع الى فرويد الذى أنفق حياته شابا وكهلا فى رعايته حتى بلغ المرتبة التى وصل اليها . غير أن بذور هذا العلم تمتد الى زمن أبعد من ذلك .

فاذا كان فرويد زعيم هذه المدرسة ، ففيها غيره ، وفيها من سبقه . وهذه المدرسة التى نسميها مدرسة التحليل النفسانى ، لم تنشأ من قلب علم النفس ولـكنها نشأت من الطب وعلاجه ، ونستطيع القول إنها مدرسة فى الطب النفسانى . غـير أنها شيدت فيما بعدُ نظرية نفسية بلغ من قـوتها أنها تحدت علماء النفس ذاتهم ، وخلبت ألبابهم ، وأرغمتهم على إنعام النظر فيها بل وقبولها . وقـد نقول عنها إنها مدرسة للسلوك الانسانى ، ولو أنها تتميز عن مدرسة السلوكيين المعروفة . وفى بعض الأحيان يستعمل العلماء اصـطلاح « نفسية الأعماق أو الأغوار » للدلالة على هذه المدرسة ، لأنها تهتم بما يوجد فى أغوار النفس الانسانية أى اللاشعور . وقـد أطلقت المدرسة على نفسها اصطلاح « علم النفس العاطفى » تمييزا لنفسها عن علم النفس الذى ساد فى القرن التاسع عشر وانصرف الى توكيد الحياة العقلية فقط . ومدرسة التحليل لا تلجأ الى تجارب المعمل المعروفة فى عـلم النفس ، ولا تجارب علم النفس الحيوانى ، لأن شيئا من هذه الاتجاهات لا يبلغ أغوار النفس ولا يذهب الى الأعماق .

وقصة ظهور هذه المدرسة التى تتجاهل علم النفس العادى قصة طريفة حقا . وتبدأ هذه القصة منـذ ظهور التنويم المغناطيسى على يد العـالم مسمر سنة ١٨٧٠ ؛ ذلك الفن الذى اشتهر

باسمه حتى ليسمى بالأفرنجية « مسمرزم » ، والذى لقى نجاحا عظيما خلال قرن من الزمان ، واختلط بالأدعياء حتى أجمع العلماء على رفضه ، الى أن ظهرت فى فرنسا مدرستا نانسى وباريس فى النصف الأخير من القرن الماضى . وزعيم مدرسة باريس هو الأستاذ شاركو (ولد عام ١٨٢٥ وتوفى عام ١٨٩٣) وكانت شخصيته عظيمة كطبيب ومعلم . وكان شاركو يعالج بالتنويم المغناطيسى الذى يعد « مودة » العصر ، فلاحظ أن الأفراد الذين يخضعون للنوم المغناطيسى عرضة لحالات هستيرية ، واستغل هذه الحقيقة فى فهم حقيقة التنويم المغناطيسى والعلاج به ، واعتقد أن الخضوع للنوم حالة مَرَضية للكائن . وعارضته فى ذلك الحين مدرسة نانسى التى كانت تنادى بأن التنويم البسيط يمكن إجراؤه على كل شخص عادى ما دام التنويم فى نظرهم حالة سلبية من حالات الايحاء ، واستغلوا التنويم فى علاج الأمراض العصبية .

ولقد كان النزاع بين هاتين المدرستين ، مدرسة نانسى ومدرسة باريس ، عظيما فى ذلك الوقت .

أما شاركو فقد تخرج على يديه عدة تلاميذ يعدون اليوم من أقطاب علم النفس ومن زعماء مدرسة التحليل النفسانى ، ومن البارزين فى علاج الأمراض العصبية والنفسية ، نذكر منهم الأستاذ مورتن برنس (١٨٥٤ — ١٩٢٩) الذى كان أستاذا فى بوستن ، وكان يستعمل طريقة التنويم المغناطيسى فى العلاج ، وله نظرية معروفة فى الشعور .

ومن أشهر تلاميذه أيضا الأستاذ بيير جانيه ، الذى ولد عام ١٨٥٩ ، وله نظرية مشهورة فى الأعمال اللاشعورية يسميها « أوتوماتيكية » وسار جانيه على نهج شاركو فى علاج الهستريا بالتنويم المغناطيسى ووجد أن المريض الواقع تحت تأثير النوم يستطيع أن يستعيد ذكريات ماضية لا يستطيع تذكرها فى حالة اليقظة . ويصبح فى الامكان وصف الصدمات الانفعالية وقت النوم المغناطيسى مع أنها نسيت تماما . وإلى جانب ذلك كان الطبيب يوحى الى النائم بأن جميع الأعراض التى يشعر بها قد ذهبت الآن ، فتختفى فعلا الأعراض الهستيرية التى يحس بها المريض . ومضى جانيه فى دراساته الى أن انتهى باعلان نظرية عن الأمراض العصبية ، خلاصتها أن المرض يرجع الى انهيار أو هبوط عقلى يمنع المريض من الحصول على الحيوية الكافية والارادة اللازمة للتغلب على الصعاب الموجودة فى الحياة . وهذا النقص فى الطاقة أو الحيوية يساعد على ظهور الأمراض المتعلقة بالخوف والشلل والأوهام التى تستولى على الشخص .

وأوشكت آراء بيير جانيه أن تسود فى أوساط الأطباء ، وأن تلقى رواجا ونجاحا عظيمين ، ولكن نظريات العالم النفسانى فرويد طغت عليها وارتفعت الى المكان الأول .

فمن هو فرويد ؟ وما هى نظرياته ؟

ولد سيجموند فرويد فى تشيكوسلوفاكيا عام ١٨٥٦ ، ولكنه اتخذ فينا موطنا له منذ

طفولته المبكرة ، والتحق بالجامعة ، ودرس الطب ، واجتذبته الجوانب العلمية منه ، واشتغل ست سنوات بالمعمل الفسيولوجي ، ولكنه آثر أن يغير طريقة كسبه بالعمل في العلاج الطبي ، فدخل المستشفى وترك المعمل الفسيولوجي ولكنه مع ذلك ظل يختص بالجهاز العصبي من جهة تشريحه والأمراض العضوية التي تعرض له كالشلل وإصابات المخ . وفي ذلك الوقت كانت المعلومات عن الأمراض العصبية في فينا ضئيلة ، والاهتمام بعلاجها الطبي قليلا .

وكانت شهرة العالم شاركو في باريس قد انتشرت في الآفاق ، وسرت الى جميع البلاد ، وطرقت الأسماع في فينا ، فشد فرويد الرحال الى باريس عام ١٨٨٥ ، وحضر على شاركو ، ودرس معه عاما بأكمله . وبهرته طريقة شاركو في علاج الهستريا بالتنويم المغناطيسي . واستقرت في ذهنه ملاحظة شاركو من أن جميع الحالات العصبية تصحب دائما باضطراب في الحياة الجنسية . وتعجب فرويد لماذا لا يستفيد شاركو من تلك الحقيقة في نظرياته وعلاجه ؟ ظل هذا السؤال حاضرا في ذهن فرويد الى أن أثمر نظريته المعروفة فيما بعد .

وعاد فرويد في السنة التالية الى فينا وشرع يمارس علاج الأمراض العصبية خصوصا الهستريا . واتخذ من التنويم المغناطيسي الطريقة الرئيسية في العلاج ، ولكنه وجد في هذه الطريقة صعوبات كثيرة ، أولها أن كثيرا من المرضى العصبيين لا يخضعون للنوم المغناطيسي ، أي لا يمكن تنويمهم . وصعوبة أخرى ، هي أنه حتى لو استطاع تنويم المريض ، فليس من الضروري شفاؤه بطريقة التنويم . هذا الاخفاق في النجاح دفعه الى الرحلة مرة ثانية الى فرنسا ، حيث توجه الى مدرسة نانسي لينظر في طريقتها ، ويختبر أمرها عن كثب . وكانت تلك المدرسة تدعي تنويم كل طارق ، وتدعي شفاء أغلب الناس عن طريق الايحاء في حالة النوم المغناطيسي . ولكن أمله خاب حين علم من أطباء هذه المدرسة أن نجاحهم ليس كبيرا ، لا مع المرضى الخصوصيين ، ولا مع الجماهير الذين يعالجون بالمجان في عياداتهم . ذلك أن الخاصة من الذكاء وسعة الحيلة بحيث لا يتأثرون من الايحاء . ولما عاد فرويد الى فينا ظل يزاول العلاج بالتنويم ولكن النجاح الذي كان يلاقيه لم يكن عظيما ، فأخذ يفكر في طريقة أخرى .

وهنا يظهر على مسرح حياة فرويد عالم ربما كان أثره أعمق من شاركو ومن أطباء مدرسة نانسي ؛ ذلك العالم هو « يوسف بروير » ولد عام ١٨٤٢ ، ومارس الطب في فينا ، واختص قبل اشتغاله بالطب بعلم وظائف الأعضاء مثله في ذلك مثل فرويد . ولبروير كشوف فسيولوجية هامة ، ولا تزال نظريته عن القنوات النصف دائرية مقبولة .

كان فرويد وبروير صديقين قديمين ، فأصبحا يتعاونان معاً في دراسة الأمراض العصبية ، وحدث أن بروير كان يشتغل بطريقة جديدة في العلاج أوحتها إليه إحدى مرضاه ، وهي

سيدة تعانى الهستريا ، وكان بروير يعالجها بطريقة التنويم على ما جرت به العادة . وقد أخبرته هـذه المريضة أنه حين يسمح لها وهى فى حالة النوم ، بأن تفيض بالحـديث عن مشكلاتها العاطفية ، فانها تتحسن فيما بعد . فهى فى حالة النوم تستطيع أن تذكر أحداثا متصلة بحياتها العاطفية ، وانفعالاتها الماضية ، ولـكنها نسيت ، وأنها تشعر بالراحة من الأعراض الهستيرية بعـد التحدث عنها . وعندئذ أخذ بروير يستمر على طريقه العلاج « بالحديث عن الماضى » فاستمرت تتحسن الى أن تم شفاؤها .

وانضم فرويد الى بروير ، وشرعا يزاولان هذه الطريقة الجديدة وهى « العلاج بالحديث » وطبقاها على كثير من المرضى ، ونشرا نتائج بحوثهما فى سنتى ١٨٩٣ ، ١٨٩٥ ، غير أن هذه الطريقة كانت تزاوج الى حد ما بين التنويم المغناطيسى وبين طريقة العلاج بالحديث . ويبدو أن الحديث عن المشكلات الماضية يفتح طريقا جديدا تتسرب منه هـذه الانفعالات الباقية فتمضى إلى غير عودة ، ويزول بزوالها المرض . فالواقع أن الأحداث التى تسبب الخجل والخوف وما الى ذلك من الاضطرابات العاطفية تكبت بشدة ، فتصبح موجودة فى اللاشعور ، وينساها صاحبها فى حالة اليقظة ، ولـكنها تذكر فى حالة النوم المغناطيسى فتزول .

هذه البداية الطيبة التى كانت تبشر بالخير كانت خليقة أن تحمل بروير يمضى فى هذا الطريق ويستمر على العلاج لتعزيز نظريته . ولـكنه لسبب رفض أن يذكره انقطع عن العمل تاركا فرويد يزاول العلاج وحده . واتضح هذا السبب فيما بعد ؛ ذلك أن إحدى المريضات بعد أن أوشكت على الشفاء صرحت له أنها لا تستطيع الانصراف عنه ، لأنها وقعت فى حبه حبا شديدا . هذا الحادث الذى كان متوقعا جعل بروير يتألم ويقرر أن هذه الطريقة الجديدة خطرة بالنسبة للطبيب المعالج ، وأنها تخرج عن أغراض الطب التى حلف عليها الطبيب اليمين .

أما فرويد فانه وقع فى نفس هذه الصعوبة ولـكنه لم يحفل بها ، وبعد أن أنعم النظر فى الأسباب النفسية لهـذه الظاهرة العجيبة وجد أن شخصه ليس هو المطلوب لذاته ، بمعنى أنه هـو الذى يجذب النساء إلى حبه ، بل إنه ليس إلا « بديلا » لشخص آخر هـو الأصل فى ذلك الحب ، ثم يتحول الحب إليه . ولو استطاع الطبيب أن يستمر العلاج ، مع اتخاذه موقفا محايدا بالنسبة إلى ذلك الحب ، فقـد يستفيد من هـذا « التحول » فى العلاج . وقد أصبح لنظرية انتقال العاطفة أو تحولها شأن عظيم فى فن العلاج ، وأصبح لها فى ذلك الوقت مكان عظيم من الناحيتين النظرية والعملية .

وهكذا بقى فرويد وحيدا بعد أن تركه بروير . وسنرى فيما بعد ماذا فعل ؟

دكتور

أحمد فؤاد الأهوانى

ابن سنان الخفاجى

وسر الفصاحة

— ٧ —

إثبات أنه من المتكلمين :

ذكرنا قبل أن صاحب فوات الوفيات يرى أنه كان يرى راى الشيعة ، ثم رأيناه فيما يتعرض له من بحوث يعرج على مذاهب المتكلمين وينقل بعض آرائهم ويبذل من نفسه جهدا لنقدها ، وتشف كتابته فى كثير من المواضع عن هـذه النزعة الكلامية كالقول فى تماثل الأجسام وتناوله مذاهب المتكلمين فيه ، وعرضه لمعتزلة البغداديين وما اختلفوا فيه من بقاء الأصوات تبعا للأعراض ، ورده على من قال إن الكلام فعل المتكلم ، وحديثه عن الحكاية والمحكى وتقريره لمذاهب شيوخ المتكلمين فى ذلك ، ومتابعته لرأى كثير من أئمة الكلام كالنظام المعروف بآرائه الكلامية والرمانى الذى يقول فيه صاحب المعجم « قال التنوخى : وممن ذهب فى زماننا إلى أن عليا عليه السلام أفضل الناس بعد رسول الله صلى الله عليه وسلم من المعتزلة أبو على الحسن على بن عيسى النحوى المعروف بابن الرمانى الاخشيدى » .

هنوات فى الكتاب :

١ — جاء فى كلامه عن تلاؤم الكلام وتنافره أن ذكر رأى أبى الحسن الرمانى فى ذلك فشرحه ونقده ثم تورط — ولا أدرى مقدار هذا التعبير من الصحة أو الفساد — فقال : وأما قوله إن القرآن من المتلائم فى الطبقة العليا وغيره فى الطبقة الوسطى ، وهو يعنى بذلك جميع كلام العرب ، فليس الأمر على ذلك ، ولا فرق بين القرآن وغيره من فصيح الكلام المختار فى هذه القضية ، ومتى رجع الانسان الى نفسه وكان عنده أدنى معرفة بالتأليف المختار وجد فى كلام العرب ما يضاهى القرآن فى تأليفه ، ثم يميط اللثام عن رأيه فيتضح أنه من القائلين بالصرفة حيث يقول : وإذا عدنا الى التحقيق وجدنا وجه إعجاز القرآن صرف العرب عن معارضته بأن سلبوا العلوم التى بها يتمكنون من المعارضة فى وقت مرامهم ذلك . فأنتم ترون أنه قد انزلق الى مهاوى ذلك الرأى الخلو من التحقيق ، والذى يجافيه المحققون والراسخون فى العلم ، ولكنها لوثة ورثها من مدرسة النظام والمروجين له ، وزلة ردّاه فيها نزعته الكلامية ، وكثيرا ما يضل المتكلمون .

ولقد تكفل بالرد على هؤلاء القائلين بالصرفة كثير من العلماء والمدققين ، ولسنا نورد للرد على الخفاجي شيئا مما قالوا بل كل ماندل به فى هذا المقام كلمات ننقلها من كتاب «إعجاز القرآن» للمرحوم « مصطفى صادق الرافعي » ففيها جدة واستطراف ، جاء فى ص ١٤٢ من كتابه بعد أن نقل رأى الجاحظ ونقده للنظام ما يأتى « قلنا وهـذا ما ذهب بفضل بلاغته وغطى على أثره ، ونقض أمره عروة عروة وجمله فى أكثر آرائه بعيدا عما هو من غايته ، مندفعا الى ما ينزل عن حقه حتى جاء رأيه الذى علمت فى مذهب الصرفة دون قدره ، بل دون علمه ، بل دون لسانه ، وهو عندنا رأى لو قال به صبية المكاتب وكانوا هم الذين افتتحوه لكان ذلك مذهبا من بعض ما يحاولونه إذا ذهبوا إلى القول فيما لا يعرفون ليوهموا أنهم قد عرفوا » .

وقد يكون من المتصل بهذا أن نذكر لابن سنان رأيا آخر فى القرآن وهو قوله « إن بعض القرآن أفصح من بعض » وذلك حيث يقول « وأما زيادة بعض القرآن على بعض فى الفصاحة فالأمر فيه ظاهر لا يخفى على من علق بطرف من هذه الصناعة وشدا شيئا يسيرا . وما زال الناس يفردون مواضع من القرآن يعجبون منها فى البلاغة وحسن التأليف كقوله تعالى « وقيل يا أرضى ابلعى ماءك ويا سماء أقلعى الآية » ، « ولكم فى القصاص حياة الآية » « ولو ترى إذ فزعوا فلا فوت الخ » ثم يقول « أفلو كانوا يذهبون الى تساويه فى الفصاحة لم يكن لإفرادهم هذه المواضع المعينة المخصوصة دون غيرها معنى » ، ثم يقول بعد استطراد وتعليق « وليت شعرى أى فرق بين أن يخلق الله وجهين أحدهما أحسن وأصبح من الآخـر وبين أن يحدث كلامين أحدهما أبلغ وأفصح من الآخر ، وهل من يفرق بينهما إلا مقترح » ؟

ثم ليس أحد ممن ينكر أن يكون بعض القرآن أفصح من بعض يتمنع من القطع على أن القرآن فى لغته أفصح من التوراة فى لغتها والانجيل والزبور فى لغته لأن تلك الكتب عنده لم تكن معجزة لخرقها العادة بالفصاحة وإن كان الجميع كلام الله تعالى فما المانع من أن يكون بعض كلام الله الذى هو القرآن أفصح من بعض حتى تكون آية أفصح من آية والجميع كلام الله كما جاز عنده أى يكون القرآن أفصـح من الانجيل وإن كان الجميع كلام الله وهذا لا يخفى على محصل ، ثم يقول بعد « فإن قيل الذى يمنع أن يكون بعض القرآن أفصح من بعض القول بأن قدر كل سورة من قصار سور المفصل منه قد خرق العادة فى الفصاحة بفصاحته وكان معجزا لعلوه فى الفصاحة ، وما كان خارقا للعادة لا يكون غيره أفصح منه ، قيل الجواب عن هـذا أولا أن الصحيح أن وجه الاعجاز فى القرآن هو صرف العرب عن معارضته وأن فصاحته قد كانت فى مقـدورهم لو لا الصرف ، ثم لو سـلم أن وجه الاعجاز هو الفصاحة لم يمنع أن يكون كلام معجز يخـرق العادة بفصاحته أفصح من كلام معجز يخرق العـادة بفصاحته » .

والواقع أنى حين أذكر له الرأى القائل بوجود التفاوت فى بلاغة القرآن لم أكن ناقلا له لأحسبه فى الهنوات وأسلكه فيما أعيبه به فقد نرى هذا الرأى ونشعر به شعورا لايخالجه شك .

بل إننا لم نسق للخفاجى مذهبه هذا فى موضع عنوناه «بهنوات» إلا لأنه ينزلق فى الكلام عنه الى ترديد مذهب الصرفة حين يقول « فان قيل إن المانع من أن يكون بعض القرآن » الخ ماذكرناه له ، ثم إجابته عن ذلك بجوابين أحدهما أن الصحيح - كما ادعى - أن وجه الاعجاز هو صرف العرب عن المعارضة وأن هذا هو المذهب الذى يعول عليه أهل البصر من ذلك العلم .

على أننا نحيل من يخالف القول بالتفاوت إلى نفسه حين تستمع إلى آيات من كلام الله متفاوتة الأغراض مختلفة الموضوع ليدلنا على تباين التأثير فى نفسه ، واختلاف الشعور مما سمعه ووعاه ، ونحن واثقون أنه سيقع تحت أنواع من الاحساس وأفانين من التأثير ، وذلك التأثير المتفاوت هو نتيجة البلاغة المتفاوتة أيا كان اختلاف الناس فى ماهيتها .

٢ — رأى ابن سنان أن الفصاحة مقصورة على الألفاظ وأن البلاغة وصف للألفاظ مع المعانى وأن الفصاحة شطر البلاغة وأحد جزأيها . ثم رتب كلامه على وجوه الفصاحة والبلاغة على هذا الاعتبار فبز بينهما فى الموضع الذى تفترق فيه الفصاحة عن البلاغة وهو اللفظة الواحدة على انفرادها فذكر فيها وجوه فصاحتها متميزة ، ثم ذكر الألفاظ المؤلفة فتكلم فى وجوه حسنها كلاما عاما لم يبين فيه ماهو راجع منها الى الفصاحة وما هو راجع منها الى البلاغة ، وذلك حيث يقول « فهذا مايتعلق بالأقسام المذكورة فى الكلمة قد أوضحناه وبيناه ، ونعود الى ما يختص بالتأليف وينفرد له ونقول إن أحد الأصول فى حسنه كذا » ثم يترك هذا الحسن عاما لم يبين فيه مرجعه من الفصاحة والبلاغة ، كما مشى بعد ذلك على قوله « ومن وضع الألفاظ موضعها كذا » ولم يبين مراده به من الفصاحة والبلاغة ، كما قال بعد « ومن شروط الفصاحة والبلاغة كذا» ولم يفصل بين نصيب كل من ذلك . وهو من هذه الناحية العامة المبهمة معيب ، وما فعله ابن الأثير كان أدنى من التحقيق وأقرب الى التوضيح وإزلة اللبس حيث جعل كلامه فى ذلك دائرا على صناعتين : الصناعة اللفظية والصناعة المعنوية وجعل الصناعة اللفظية على قسمين : قسم اللفظة المفردة وقسم اللفظة المركبة ، ورأى أن الكلام يحتاج فى تأليفه الى ثلاثة أشياء : اختيار الألفاظ المفردة ونظم كل كلمة مع أختها حتى لا تكون نابية ، والغرض المقصود من ذلك الكلام على اختلاف أنواعه ، والأول والثانى عنده هما المراد بالفصاحة ، والثلاثة بجملتها هى المراد بالبلاغة ، وقدفطن الى ذلك الأستاذ عبد المتعال الصعيدى فى شرحه للإيضاح ونوه به ؟ « يتبع »

محمد كامل الفقى



قذف بالانسان من عالم الغيب الى عالم الطبيعة ، وهو لو كان مثل الحيوان محدود القوى العقلية ، ومقدرا عليه أن يعيش قانعا بما يقيم أوده من الحاجات المادية ثم يموت ، لما كلف نفسه أن يبحث فى غير ما يجعل حياته حافلة بالمتع الجسدية ، ولا جاش بقلبه نزوع الى الطموح لما وراء ذلك من الشؤون العلوية ؛ فما ظنك به وقد اشتغل بها من يوم وجوده على الأرض ، كما استدل على ذلك من علم الحفريات (الباليونتولوجيا) ، وجعله شغله الشاغل ، وقدمه على كل ماعداه من شؤونه المادية ، بل ضحاها له واعتبر ذلك أخص مايجب عليه فى حياته الدنيوية .

فلتوفية هذه الحاجة النفسية فى الانسان ، شُرعت له الأديان ، فاذعن لها كل الأذعان ، ولكنه لشدة تهيامه بكشف ما حجب عنه من الأسرار ، لم يقف من تخيلاته عند حد ، فأطلق لها العنان ، فطوحت به الى خزعبلات بحيث أصبح ما كانت تدين له أرقى أمم القدامى ، أقاصيص بدهية البطلان .

ولما جاءت الفلسفة اليونانية ، ورأت أن ما انتشر من العقائد لا يتناسب وكرامة المعقول ، رمت فى دورها الأول ، أى فى القرن السادس قبل المسيح ، الى تصحيح خطأ رجال الدين ، فجاءت بتعليلات فى نشوء الكون وقيامه تُعتبر من السذاجة بمكان وضيع . وقد بينا ذلك فى مقالات لنا سبقت فى هذا الباب .

ولما جاء العصر الثانى للفلسفة فى القرن الرابع قبل المسيح ، وامتاز بظهور أفلاطون وأرسطو ، وحاولا جهد الطاقة أن يضعا فلسفتهما على قرار مكين ، لم يوفقا الى ذلك أيضا ، وجاءا بآراء بسطناها فى مقالاتنا السابقة على الخالق والروح والوجود والموجودات لا تحتمل النقد .

نعم إنهما قالا بوجود خالق حكيم ، ولكنهما أشركا معه فى الوجود المادة ومُثُلها أو صورها ، على أنها أزلية فى درجة أزلية الخالق نفسه ، وهذا مما تنفيه بداهة العقل .

وقد جاءت القنبلة الذرية فنفت قدم المادة عمليا ، فأصبح تأثيرها فى المذهب المادى أشد بما لا يقدر من تأثيرها فى أعداء الديموقراطية فى الحرب الأخيرة ، فتحطم بتأثير حل تماسك قوى الذرة كل قول بأزلية المادة ، ولم يبق فى الوجود كله غير القوة ، وخلا الكون لتدبير قدرة أزلية تخلق ما نسميه مادة ، وتؤلف بها من الكائنات الجامدة والحية ما نشاهده وندهش من تنوعه فى عالمنا الأرضى ، وما لا نشاهده ولا نتخيله من الموجودات فى عوالم أخرى لا نهاية لها .

هنا يظهر خطأ الفلسفة اليونانية ، وكل فلسفة سبقتها أو تلتها ، فى ذهابها فى فهم المادة الفهم الذى نقضه العلم الطبيعى حديثا نقضا عمليا ، وفى هذا الوقت نفسه تجلت الحكمة الاسلامية تجليا باهرا بمذهبها فى وجود الخليقة ، وبيعدها عن اتباع الظنون والأوهام .

مذهب الحكمة الاسلامية فيما بعد الطبيعة .

الطبيعة فى عرف العلماء المشتغلين بالنظر فى الوجود ، هى مجموع الكائنات أى العالم كله معتبرا وحدة تدبرها قوى واحدة ، ونواميس عامة ، تعمل فى أكبر الموجودات كما تعمل فى أصغرها ، لا يفلت من تدبيرها أصغر ذرة فى الأرض ولا فى السماء .

فلما جاء الانسان ودفعته قواه العقلية الى تفهم ما يحيط به ، اضطر الى افتراض وجود مدبر فوق الطبيعة ، وهنا أطلق العنان لأهوائه وأوهامه ، وأتى بما لا يقبله عقل ، ولا يمكن أن يسنده دليل ، مما يناسب الدركة التى هو فيها من الجهل .

فلما نشأت الفلسفات فى الصين والهند ومصر وبابل وغيرها ، كان مما شغل بال قادتها البحث فى أصل الوجود وقوام الموجودات ، فكان ما حصلوه مناسبا لدرجة معارفهم ، وليس القارىء فى حاجة بعد هذا لأن نذكر له أن أساس تلك البحوث كان الخيال المحض .

وعقبتها الفلسفة اليونانية فى نحو القرن السادس قبل المسيح ، فحدّت من شططها كثيرا ، وكانت العقول قد ارتقت بارتقاء العلوم ، فجرت فى التحسس من علم ما وراء الطبيعة على ما سمحت لها به قواها التصورية فى حدود معارفها الكونية ، ولكنها لم تنج من الوقوع فى مزاعم هى أقرب الى الخيالات الوهمية ، منها الى التقريرات الفلسفية ؛ فذهب أشهرهم وهو أفلاطون الى القول بوجود الأصل المادى ومُثُل الموجودات أزليا مع الخالق على حد سُوى .

ولم يعفَّ تلميذه أرسطو واضع علم ما وراء الطبيعة ، عن مجال التخيلات أيضا ، فقال كما قال أستاذه بأن المادة الجامدة كانت موجودة من الأزل ، ولكنه أبدل كلمة المثل بالصور .

وقال أرسطو أيضا فى كتابه (الميتافيزيقا) أى علم ما بعد الطبيعة .

« العالم قسمان سماوى وأرضى ، أما السماوى فتمتع بحركة دائرية صادرة عن الله مباشرة ، والنجوم أزلية خالدة ! ، وهى مكونة من الأثير ، ولذلك لا تقبل الفساد !

« وسماء النجوم الثوابت هى مقر الكون والحياة الكاملة والنظام الثابت . وهذه النجوم كائنات لا يعتريها الهرم ، حية حياة سعيدة ، ودائبة على العمل بدون كلال ، وهى أقرب للألوهية من الانسان » !

وأرسطو لا يعترف بأن الخالق متولى الخليقة بالتدبير والتوجيه ، وقد خالف فى ذلك أستاذه أفلاطون الذى كان يقول بأن الله وإن كان لم يخلق المادة فإنه اعتنى بها ودبرها !

هذه أوجه الفلسفات التى أثرت عن الأقدمين فى مسألة ما بعد الطبيعة ، وهى كما يرى القارئ مفككة متناقضة ولا تحتمل النقد ، ناهيك أنه لم يبق لها فى العالم اليوم من ممثل فى أية بقعة من بقاع الأرض .

* * *

أما الحكمة الاسلامية فقد قررت أن للكون خالقا متصفا بجميع صفات الكمال ، ولكن العقل البشرى لا يستطيع معرفة كنهه ، كما جاء فى الكتاب الكريم : « يعلم ما بين أيديهم وما خلفهم ولا يحيطون به علما » ، أبدع الوجود من عدم ، ومنح جميع الكائنات كل ما به قوامها وبقاؤها كما قال فى كتابه : « أعطى كل شىء خلقه ثم هدى » .

والاسلام يتفق مع جميع البشر فى هذه العقيدة ، ويزيد عنهم فى إبلاغ تنزيه الخالق الى أقصى حدوده ، تفاديا مما وقعت فيه الأمم كافة من إضافة مدركات وهمية الى هذه العقيدة . وقد وضع المسلمون قاعدة حاسمة لضمان بقاء هذا التنزيه ، فقالوا : « كل ما خطر ببالك فالله بخلاف ذلك » ؛ وليس بعد هذا رادع للشهوات العقلية عن الطموح الى الكلام عن الذات الالهية .

وقرر الاسلام أن للانسان روحا نسبها الخالق تشريفا لها الى نفسه ، فقال : « ونفخت فيه من روحى » ، وأنها تخلد بعد الموت فى عالم فوق هذا العالم يثاب فيه الانسان على ما عمل من خير ، ويعاقب على ما اجترح من سوء ؛ وأن الله خلق ملائكة وهم أرواح مجردة عن المادة يصرفهم فيما يشاء من الشؤون ؛ وأنه اتخذ رسلا من البشر الى الناس وأوحى اليهم كتبا ليهدوهم الى أقوم سبل الحياة .

فهذه العقائد انعقد عليها إجماع البشر كافة فى كل زمان ومكان ، ولكن الذى امتازت به الحكمة الاسلامية ، هو ردع النفوس عن تناول هذه المقررات بالشروح والتأويلات ، اعتمادا منها على أن العقل العادى ، الذى يستمد معارفه من المحسوسات لا يستطيع أن يخوض فيها ويسلم من الخبط ، كما حدث للفلسفة إذ تناولتها على هذا الوجه فأتت فيها بما لا يسيغه عقل فضلا عن أن يقام عليه دليل .

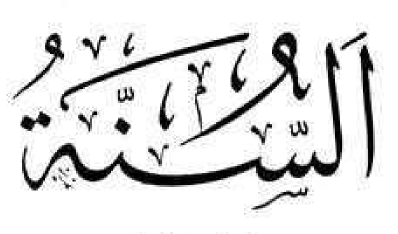
ولما كانت الفطرة الانسانية لا تستطيع أن تقف جامدة حيال أمور يهمها فهمها والتوسع

فيها ، أكثر مما يهمها أي شيء آخر ، صرحت لها الحكمة الاسلامية بأن هذه الشؤون العلوية لا تخضع لسلطان العقل العادي ، لأنها تتعلق بما فوق الطبيعة ، ولا يمكن الوصول إليها وتحقيقها إلا باستخدام الحواس الباطنة ، والاتصال بواسطتها بالأرواح المجردة ، واستمداد تلك المعارف منها . ولم تشترط لبلوغ هذه الغاية ما يشترطه غيرها من ضرورة الانقطاع عن العالم الخارجي وسكنى الصوامع ، وتمضية الحياة في الوحدة والتقشف ، بل هي تنهى عن ذلك ، ولا تتقاضى السالك في هذه الطريق إلا شيئا واحدا ، وهو الاستقامة والعمل بوصايا الشريعة من دوام طلب العلم ، والتثبت فيه ، وتحرى الحق في كل قول وعمل ، والأخذ بالأحسن من كل شيء ، وتطهير القلب من كل نزغة شيطانية ، ونزعة حيوانية ، وشهوة جاهلية ، وإدامة النظر والتأمل في ما جريات الحياة ، واستشراق النور من خلال الحوادث الوجودية ، والادمان على السير في هذه الطريق دون تعجل للثمرات ، ولا تهور في المجاهدة ، ولا تنطع في المحاسبة . قال الله تعالى : « إن الذين قالوا ربنا الله ثم استقاموا تتنزل عليهم الملائكة » ، فهو لا يشترط في الاتصال بالملائكة غير الاستقامة على الطريق ؛ ومتى اتصل بهذه الأرواح المجردة ، وهذا الاتصال على درجات شتى ، انفتح أمامه طريق المعرفة ، وشعر بعمل حواسه الباطنة ، واتحد عقله العادي بعقله الباطن ، وشعر بحقيقة الحياة ، وتجلت له عظمتها ، وتبينت له حكمة تكاليفها الروحية ، وتبعاتها الدنيوية ، وتخلص من دواعي الحيوانية ، وتراءت له غايات سامية تغريه على إدمان المجاهدة ، ولا يزال يتنقل في درجات الترقي حتى يبلغ شأوا لم يدر في خلد أشد الناس تفاؤلا بمصير الانسانية .

وقد وعدت الحكمة الاسلامية ذويها بحصولهم على ثمرات جهادهم معجلة لا مؤجلة ، فقال تعالى : « والذين جاهدوا فينا لنهدينهم سبلنا ، وإن الله لمع المحسنين » .

هذه سبيل الحكمة الاسلامية في شؤون ما وراء الطبيعة ، وفي أسلوب التحقق منها ، وهي سبيل ترضى أشد الناس طماعية في وجدان الدليل عليها . ولما كان الدليل عليها لا يمكن أن يكون كلاميا ، بل أن يكون شهوديا محسوسا ، فقد آتتك به فيما نهجته لك من تكاليف . ومع هذا فقد تنبأت عن مجيء عهد تنجلي فيه هذه الحقائق بحيث لا يستطيع أحد أن يتجاهلها ، فقال تعالى : « سأريكم آياتي فلا تستعجلون » ، وصرح بما سيحققه العلم من صحة تلك الشئون العلوية حين يرتقي الانسان في سلم المعرفة ، فتكون لديه بواسطة العلم نفسه ، أدلة محسوسة عليها ، كما هي الحال في زماننا هذا في مجال العلوم النفسية ، وقد اعترفت بها جامعات كبيرة مثل كمبردج واكسفورد ويورك وغيرها ، فقال تعالى : « سنريهم آياتنا في الآفاق وفي أنفسهم حتى يتبين لهم أنه الحق ، أو لم يكف بربك أنه على كل شيء شهيد » . وهو ما عبر عنه أشهر علماء العالم الاستاذ (كاميل فلامريون) فقال في كتابه (المجهول) : « ان لدينا الآن من الأدلة على وجود العالم الروحاني مثل ما لدينا منها على وجود العالم المادي » .

محمد فريد وجدي



دعاء الله بأسمائه

عن أبي هريرة رضى الله عنه ، عن النبي صلى الله عليه وسلم قال : « إن لله تسعة وتسعين اسما ، مائة إلا واحدا ، من أحصاها دخل الجنة ؛ إنه وتر يحب الوتر » . رواه الشيخان .

المفردات

الاسم : ما دل على مسماه . واسمه تعالى شأنه : هو كل لفظ دل على ذاته سبحانه ، أو على معنى ثابت له ؛ الأول كلفظ الجلالة ، والثانى كالرحمن والرحيم . أحصاها : حفظها كما جاء فى إحدى روايات الشيخين ، أو دعا بها كما فى رواية أبى نعيم ، ويؤيده قوله تعالى : « ولله الأسماء الحسنى فادعوه بها » ، أو أطاقها فأحسن رعايتها وتخلق بها ، على ما يأتى توضيحه . وأصل الاحصاء العد بالحصى ، لأنهم كانوا يعتمدونه فى العدد كاعتمادنا فيه على الأصابع ، ثم استعمل لمطلق العد . والوتر بفتح الواو وكسرها : الفرد ، أو ما لم يتشفع من العدد ، وأوتره أفذه ، ومنه أوتر صلاته إذا جعلها وترا .

المعنى

فى هذا الحديث وعد كريم من الصادق المصدوق صلوات الله وسلامه عليه ، بأن من أحصى أسماء الله التسعة والتسعين ، فتح الله له باب رحمته ، وكرمه بدخول جنته ، وأحل عليه رضوانه فلم يسخط عليه بعده أبدا . وليس المراد من إحصائها مجرد حفظها أو الدعاء بها ، وإن كان فى ذلك مثوبة وفضل ، فان هذا مما يستوى فيه البر والفاجر والعامل والخامل ؛ وإنما المراد حفظها باحسان القيام عليها والتخلق بآدابها . وإذاً فليس المراد من الوعد الكريم مجرد دخول الجنة ، فان ذلك مآل كل من مات على كلمة التوحيد موقنا بها ، وإن ذاق ما ذاق من عقوبة جرمه ، وعاقبة بغيه وظلمه ؛ ولكن المراد دخوله فى السابقين الأولين « مع الذين أنعم الله عليهم من النبيين والصديقين والشهداء والصالحين وحسن أولئك رفيقا » .

ثم إن الإحصاء يقع بالقول تارة وبالعمل أخرى ؛ فالذى يكون بالقول أن يعلم العبد أن لله تعالى أسماء يختص بها كالأحد والمتعالى والجبار والقهار ، الى غير ذلك من صفات الجلال ، فيقرّ بها ويخضع عندها ؛ والذى يكون بالعمل أن يعلم أن له جل شأنه أسماء تطلق فى ظاهر الأمر على غيره ، كالرحيم والكريم والعفو والحليم ، إلى غيرها من صفات الجمال ، فيقتدى بها ويتحلى بمعانيها ، فيرحم ويكرم ويعفو ويحلم ، ما وضع كل وصف فى موضعه ، وما استطاع إليه سبيلا ولا يبعد أن يكون للعبد حظ من صفات الجلال أيضا فيتكبر على أعداء الله المستكبرين ، وينتقم لله من الظلمة الباغين ، وهكذا حتى يكون متخلقا بأسمائه تعالى وصفاته كلها ، على حسب حاله وطاقته ، ومقدار عبوديته لمولاه ذى الجلال والاكرام ، والقهر والانتقام ؛ وهذا ما يعنيه الصوفية بقولهم : « تخلقوا بأخلاق الله عز وجل (١) » وأما من حفظها عدا ، وأحصاها سردا ولم يعمل بها فمثله كمثل من حفظ القرآن ولم يعمل به ، وقد ثبت الخبر فى الخوارج أنهم يقرءون القرآن ولا يجاوز حناجرهم . ثم إنه يثاب كل منهما على العد ، والتلاوة والدعاء وإن اقترف المعاصى ، ولكن شتان ما بين العاملين والغافلين .

ولا تحسبن الحديث يحصر أسماءه تبارك وتعالى فى تسعة وتسعين ، بل هو يبشر محصيها بدخول الجنة مع السابقين الأولين كما أوضحنا . وإلا فأكثر أسمائه صفات ، وصفاته تعالى لا تتناهى .

وفى الحديث (٢) « أسألك بكل اسم هو لك ، سميت به نفسك ، أو أنزلته فى كتابك ، أو علمته أحدا من خلقك ، أو استأثرت به فى علم الغيب عندك ، أن تجعل القرآن ربيع قلبى ، ونور بصرى ، وجلاء حزنى ، وذهاب همى » .

والحكمة فى الاقتصار على هذه العدة أنها الأسماء الجوامع ، الدالة على ما عداها مما لا يحصيه إلا الله تباركت أسماؤه وجلت آلاؤه . ويؤثر عن بعض الحكماء أن العدد زوج وفرد ، والفرد أفضل من الزوج ، ومنتهى الإفراد من غير تكرار تسعة وتسعون ، لأن مائة وواحدا يتكرر فيه الواحد ، وإنما كان الوتر أفضل من الشفع لأن الأول من صفات الخالق والثانى من صفات المخلوق ، ولأن الشفع يحتاج الى الوتر من غير عكس . وقد يؤيد هذا قوله صلوات الله عليه « مائة إلا واحدا » بعد قوله « تسعة وتسعين » دفعا لشبهة التصحيف فى الخط والسمع ، بين التسع والسبع ، وفى هذا البدل من توكيد الكلام ونصوع البيان ما لا يخفى على ذى لب (٣) .

---

(١) دلنى البحث والاستقراء على أنه ليس بحديث ، وإن نسب الى النبى صلى الله عليه وسلم فى غير ما كتاب .
(٢) رواه أحمد وصححه ابن حبان . (٣) من لطائف المصادفات أو الالهام أن يكتب هذا الحديث للجزء التاسع فى الشهر التاسع فيكون تجاور التسعتين عدة أسماء الله الحسنى .

ومعنى الوتر فى حقه سبحانه أنه واحد فى ذاته لا يقبل الانقسام والتجزئة ، واحد فى صفاته فلا شبيه له ولا مثيل ، واحد فى أفعاله فلا ظهير له ولا معين .

ومعنى محبته للوتر إثابته على الايتار المشروع فى الأعمال ورضاه عن ذلك أكثر من غيره لأنه رمز لوحدانيته ، وعنوان على كبريائه وعظمته ، ولذلك خلق السموات سبعا ، والأرضين سبعا ، وأيام الأسبوع سبعا ، وجعل أركان الاسلام خمسا ، وفرض الصلوات خمسا ، وجعل أعداد ركعاتها سبع عشرة . ثم اقتدى به إمام الموحدين صلوات الله وسلامه عليه فأمر بالإيتار فى كثير من الأعمال والطاعات ، كالطهارة وختام الصلوات ، وتكفين الأموات ، وأمر أن نجعل آخر صلاتنا من الليل وترا ؛ لنختم الليل كما ختمنا النهار ، برمز الوحدانية وهو الايتار .

ثم لا خلاف بين الثقات من العلماء أن أسماءه تعالى توقيفية ، فما لم يرد إطلاقه عليه سبحانه فى الكتاب أو السنة أو الاجماع لا تجوز تسميته به وإن صح معناه ، فتقول : يارحيم ولا تقول يا رفيق ، وتقول : يا قوى ولا تقول يا جليد ، وتقول : يا كريم ولا تقول يا سخى ؛ فان ذلك من الالحاد فى أسمائه « ولله الأسماء الحسنى فادعوه بها وذروا الذين يلحدون فى أسمائه » وهم الذين يعدلون عن الحق فيشركون به سبحانه ، أو يسمونه بما لم يسم به نفسه ، أو بما لا يعرف معناه . جلت أسماؤه وتعالت صفاته . هذا ، ولم تذكر الأسماء فى الصحيحين وإنما وردت فى الترمذى وغيره ؛ قال صاحب الفتح : ورواية الترمذى هى أقرب الطرق إلى الصحة ، وعليها عول غالب من شرح أسماء الله الحسنى ثم ساق الرواية . وهى مشهورة ميسورة .

وبعد ، فهل رأيت خطة أمثل وأقوم ، أو أسلوبا أجل وأحكم ، أو دعوة إلى التوحيد أشيع وأذيع من هذه التعاليم الزاكية النامية التى يجيء بها النبى صلى الله عليه وسلم كلمة الحق ثم يثبتها وينميها حتى تدخل كل قلب وتملأ كل نفس ، وتختلط باللحم والدم ، من الرأس الى القدم ، لئلا يقوم العبد إلا عليها ولا يتحرك أو يسكن إلا بها ، فهو يبرزها ويمثلها فى الأحوال كلها ، دقيقها وجليلها ، ولم لاتتبوأ هذه المنزلة ، وهى رسالة الله التى أرسل بها رسله ، ووصيته التى أقام عليها شرعه ؛ ثم هى مفتاح كل خير ونعمة ومغلاق كل شر ونقمة ، ولولاها لفسدت السموات والأرض ومن فيهن ؟ لقد رعاها صلى الله عليه وسلم حق رعايتها وتعهدها كما ينبغى لها ، حتى رسا أصلها ، وسما فرعها ، وآتت أكلها كل حين باذن ربها . ولعل هذا هو السر الأعظم والمقصود الأجل الأكرم الذى يتكشف لك عندما تطالع وجه هذا الحديث بعد النظرة الأولى ؛ وأكبر العلم أنه :

يزيدك وجهه حسنا إذا ما زدته نظرا

ولكنا نقف عند نهاية الصفحات الثلاث ؟ لأنه تعالى وتر يحب الوتر ؟

طه محمد الساكت
المدرس بالأزهر

المشكلة الفلسفية العظمى

التأليه العقلى

— ١٧ —

المظهر الفلسفى لفكرة الألوهية

ب — الإدراكات الوسطى والحديثة

(٢) مذهب البانتييسم أو الوحدية :

يتلخص مذهب الوحدية أو " Le panthéisme " فى أنه يجحد التعدد والاثنينية الحقيقيين كما يجحد الخلق من عدم ، وأنه يرى عدم انفصال الإله عن العالم ، وهذا التعبير الشامل — كما أشرنا الى ذلك سابقا — له معنيان مختلفان ، أحدهما أن العالم هو وحده الحق ، وأن الإله هو مجموعة أجزائه ، ويعرف هذا بمذهب وحدة الوجود الطبيعية أو المادية . ومن أشد القائلين به تشيعا له فى العصور القديمة الهنود ، وفى العصور الحديثة « هو لباك » و « ديدروه » .

والمعنى الآخر هو أن الإله هو وحده الحق ، ومن هذا المبدأ يتفرع فرعان : الفرع الأول هو أن العالم ليس إلا مجموعة لانبثاقات فاضت عن الإله ، وهذا هو مذهب وحدة الوجود الروحانية . والفرع الثانى هو أن العالم ليس إلا مجموعة مظاهر يبدو فيها الإله فى صور خيالية لا تخفى الحق إلا عن النظر القاصر ، وهذا هو مذهب الحلول . وفى هاتين الحالتين الأخيرتين ليس للعالم — سواء أكان انبثاقات أم مظاهر على ما يختلف الاعتبار فى ذلك — أية حقيقة ثابتة ولا أى جوهر مميز . ولا ريب أننا لسنا فى حاجة الى التنبيه هنا الى أن أكثر متصوفى الاسلام النظريين هم على هذا المذهب ، ولهذا آثرنا أن ننتقى منهم اليوم نموذجا ليكون صورة صادقة لهذه الفكرة كما بدت فى العصور الوسطى متأثرة بالأفلاطونية الحديثة . وأدق النماذج التى تصلح لهذا التصوير فيما نرى هو مذهب ابن عربى الذى نوجزه فيما يلى :

مذهب ابن عربى :

عرض محيي الدين بن عربى فى كتابه « فصوص الحكم » لكثير من النظريات الفلسفية ، ولكنه لكى يكون فى مأمن من مهاجمة المتعصبين قد مزج بتاريخ كل نبى من الأنبياء الذين تناول الكتابة عنهم فى هذا السفر شيئا من هذه النظريات ، ليضمها تحت حماية ذلك

النبي على نحو ما يعبر أحـد المستشرقين . فمن ذلك مثلا نظرية صدور العالم التى مزجها بتاريخ آدم فقرر أنه قـدوقع فَيْضان : الأول هو الذى عنه وجدت المادة المستمدة لتقبل الصور ثم أعدها لقبول الحياة الإلهية . والثانى هو الذى أنتج الوجودات الشخصية بإظهار الكائنات التى أريدت بهـذا الاعداد . وعن الفيض الأول نتجت الجـواهر المعينة أو الكليات واستعداداتها المحددة لها فى العلم الإلهى . وعن الثانى نتج التحقق الخارجى لهذه الأشياء ونتائجها المرادة منها .

وعنده أن هذا الفيض هو الحدث الذى به ينتج الفضل الإلهى نور الوجود فى كل جوهر يستقبل الكائن دون أن يحصل انفصال بين الصورة المدركة فى علم الله والإله نفسه ، كما تستقبل المرآة صورة الانسان دون أن ينفصل من هـذا الانسان وجهه المنعكس على المرآة . وإذاً ، فصدور الخلق عند ابن عربى هو شبيه بانعكاس المعلومات الالهية على مرآة . وآدم هو عنده رمز لروح العالم أو هو لمعان هذه المرآة ، إذ أن الله أوجد العالم قبل آدم ولـكنه كان وجودا غير حقيقى ، أى أنه كان ظلا محضا أو وجودا ماديا لاروح فيه ولاحياة كوجود الحمأ الذى صنع منه جسم آدم قبل نفخ الروح ، فلما وجـد آدم ظهر الوجود الحقيقى للعالم . ومن هذا يبين أن آدم هو المبدأ النورانى اللطيف الذى أتم الاله به الوجود ومنحه به حقيقته ، كما يبين أيضا أن غاية الاله من إيجاد العالم هى أن يرى فيه جوهره الخاص . وآدم هو المبدأ الروحانى الذى به تحققت هذه الرؤية ، فكان بالنسبة الى الاله كالانسان للعين (١) .

من هذا يتضح جيدا أن ابن عربى كان يؤمن بوحدة الوجود وإن كان قد أنفق فى سبيل حجبها عن الجماهير مجهودا عظيما دفعه اليه حرصه على الحياة بعـد ما أفزعته ذكريات الحلاج ويحيى السهروردى .

غير أنه لم يصعب على الخاصة من القدماء ولا على الباحثين من المحدثين أن يستشفوا هذه الوحـدية فى كثير من عباراته العلمية وقصائده الأدبية . فمن ذلك مثلا قوله فى كتاب « الفتوحات » ما يلى :

« ومعلوم ثان هو الحقيقة الكلية التى هى للحق وللعالم ، لاتتصف بالوجود ولا بالعدم ولا بالحدوث ولا بالقدم ، إذ هى فى القديم إذا وصف بها قديمة ، وفى المحدث إذا وصف بها محدثة ، فلا تعلم المعلومات قديمها وحديثها حتى تعلم هذه الحقيقة ، ولا توجد هذه الحقيقة حتى توجد الأشياء الموصوفة بها ، فإن وجد شىء من غير عدم متقدم كوجود الحق وصفاته ، قيل فيها : موجود قديم لاتصاف الحق بها ، وإن وجد شىء عن عدم كوجود ماسوى الله تعالى وهو المحدث الموجود بغيره قيل فيها : محدثة ، وهى فى كل موجود بحقيقتها فإنها لا تقبل التجزؤ ، فما فيها كل ولا بعض ، ولا يتوصل الى معرفتها مجردة عن الصورة بدليل ولا برهان . ومن هذه الحقيقة

(١) انظر صفحة ٢٦٠ وما بعدها من كتاب الغزالى للبارون كارادىفو

وجد العالم بوساطة الحق تعالى ولم تكن بموجودة فيكون الحق قد أوجدنا من موجود قديم يثبت لنا القدم . وكذلك لتعلم أيضا أن هذه الحقيقة لا تتصف بالتقدم على العالم ولا بالتأخر عنه ، ولكنها أصل الموجودات عموما ، وهى أصل الجوهر وفلك الحياة والحق المخلوق به وغير ذلك ، وهى الفلك المحيط المعقول ، فإن قلت : إنها العالم صدقت ، أو إنها ليست العالم صدقت . تقبلُ هذا كله وتتعدد بتعدد أشخاص العالم ، وتتنزه بتنزيه الحق . وإن أردت مثالها حتى تقرب الى فهمك فانظر فى العودية فى الخشبة والكرسى والمحبرة والمنبر والتابوت ، وكذلك التربيع وأمثاله من الأشكال فى كل مربع مثلا من : تابوت وبيت وورقة ، فالتربيع والعودية يحققانها فى كل شخص من هذه الأشخاص ، وكذلك الألوان كبياض الثوب والجوهر والكاغد والدهان والدقيق من غير أن تتصف البياضية المعقولة بالانقسام حتى يقال : إن بياض الثوب جزء منها ، بل حقيقتها ظهرت فى الثوب كما ظهرت فى الكاغد ، وكذلك العلم والقدرة والإرادة والسمع والبصر وجميع الأسماء كلها » . وقوله فى نهاية الفصوص :

« قال تعالى : أنا عند ظن عبدى بى ، أى لا أظهر له إلا فى صورة معتقده ، فان شاء أطلق وإن شاء قيد ، فالإله المعتقدات تأخذه الحدود ، فهو الاله الذى وسعه قلب عبده ، فان الاله المطلق لا يسعه شىء لأنه عين الأشياء وعين نفسه ، والشىء لا يقال فيه يسع نفسه ولا يسعها »

وقال فى الفتوحات :

« بدء الخلق الهباء ، وأول موجود فيه الحقيقة المحمدية الرحمانية الموصوفة بالاستواء على العرش الرحمانى وهو العرش الإلهى ، ولا أين يحصرها لعدم التحيز . وم وجد ؟ وجد من الحقيقة المعلومة التى لا تتصف بالوجود ولا بالعدم . وفيم وجد ؟ . فى الهباء . وعلى أى مثال وجد ؟ على المثال القائم بنفس الحق المعبر عنه بالعلم به . ولم وجد ؟ لإظهار الحقائق الإلهية . وما غايته ؟ . التخلص من المزجة فيعرف كل عالم حظه من منشئه من غير امتزاج ، فغايته إظهار حقائقه ومعرفة أفلاك العالم الأكبر ، وهو ما عدا الإنسان والعالم الأصغر يعنى الإنسان روح العالم وعلته وسببه وأفلاكه ومقاماته وحركاته وتفصيل طبقاته فكما أن الإنسان عالم صغير من طريق الجسم ، كذلك هو أيضا إله حقير من طريق الحدوث . وصح له التأله ، لأنه خليفة الله فى العالم ، والعالم مسخر له مألوه كما أن الإنسان مألوه لله » .

ومن شواهد قوله بوحدة الوجود غير الذى تقدم قوله :

فلولاه ولولانا لما كان الذى كانا
فإنَّا أعبدٌ حقا وإن الله مولانا
وإنا عينه فاعلم إذا ما قلت إنسانا
فلا تحجب بإنسان فقد أعطاك برهانا

فكن حقا، وكن خلقا　　تكن بالله رحمانا
وغذ خلقه منه　　تكن روحا وريحانا
فأعطيناه ما يبدو　　به فينا وأعطانا
فصار الأمر مقسوما　　بإياه وإيانا

هذه هى الصورة التى كان عليها مذهب وحدة الوجود فى العصور الوسطى والتى لا تعدو أنها مزيج من عناصر فلسفية ودينية متباينة المشارب والاتجاهات ، ولكن أهمها الإشراقية الاسكندرية ، وسنمى فى الفصل الآتى بوحدة الوجود عند فلاسفة الغرب المحدثين ؟

الدكتور محمد غلاب
أستاذ الفلسفة بالجامعة الأزهرية

العظات البالغة

وعظ حكيم قوما فقال لهم :

ياقوم استبدلوا العوارى بالهبات تحمدوا العقبى ، واستقبلوا المصائب بالصبر تستحقوا النعمى ، واستديموا الكرامة بالشكر تستوجبوا الزيادة ، واعرفوا فضل البقاء فى النعمة ، والغنى فى السلامة قبل الفتنة الفاحشة ، والمثلة البينة ، وانتقال العمل ، وحلول الأجل ، فإنما أنتم فى الدنيا أغراض المنايا ، وأوطان البلايا ، ولن تنالوا نعمة الا بفراق أخرى ، ولا يستقبل منكم معمر يوما من عمره الا بانتقاص آخر من أجله ، ولا يحيا له أثر ، فأنتم أعوان الحتوف على أنفسكم ، وفى معاشكم أسباب منايا كم لا يمنع شىء منها ، ولا يشغلكم شىء عنها ، فأنتم الاخلاف بعد الاسلاف ، وستكونون أسلافا بعد الاخلاف ، بكل سبيل منكر صريع منعفر ، وقائم ينتظر . فمن أى وجه تطلبون البقاء وهذا الليل والنهار لم يرفعا شيئا قط إلا أسرعا الكرة فى هدمه ، ولا عقدا أمرا قط إلا رجعا فى نقضه .

وقال على بن أبى طالب أمير المؤمنين :

أوصيكم بخمس لو ضربت عليها آباط الابل لكان قليلا : لا يرجون أحدكم إلا ربه ، ولا يخافن إلا ذنبه ، ولا يستحيى إذا سئل عما لا يعلم أن يقول لا أعلم ، وإذا لم يعلم الشىء أن يتعلمه . واعلموا أن الصبر من الايمان بمنزلة الرأس من الجسد ، فاذا قطع الرأس ذهب الجسد .

وقال رجل لبعض الحكماء : عظنى ، فقال له :

لا يراك الله بحيث نهاك ، ولا يفقدك من حيث أمرك .

وقال أبو جعفر لسفيان : عظنى ، فقال له :

وما عملت فيما علمت ، فأعظك فيما جهلت ؟

حياة رجالات الإسلام

خالد بن الوليد

— ٢١ —

بين خالد بن الوليد ومسيلمة الكذاب :

قتل الله مسيلمة وفض جمعه ، فظن قائد المسلمين خالد رضى الله عنه أنه لم يبق من بنى حنيفة أحد إلا من لا ذكر له ، ولا قتال عنده ، فقال لمجاعة بن مرارة وهما واقفان على مسيلمة قتيلا : يا مجاعة هـذا صاحبكم الذى فعل بكم ما فعل ؟ فقال مجاعة : قد كان ذلك يا خالد ، ولا تظن أن الحرب انقطمت بينك وبين بنى حنيفة وإن قتلت صاحبهم ، إنه والله ما جاءك إلا سرعان الناس ، وإن جماعة الناس وأهل البيوتات لفى الحصون ، فانظر — وكان مجاعة قد بدأ ينسج فى خيوط خدعته — فرفع خالد رأسه وهو يقول : قاتلك الله ، ما تقول ؟ قال : أقول الحق ، فنظر خالد فاذا السلاح وإذا الحلق على الحصون ، فرأى أمرا غمه ، ولا سيما وأن المسلمين قدملوا القتال بعد أن قتل منهم من قتل ، وعامة من بقى منهم جريح ، وأرادوا الرجوع على الظفر . لكن خالدا ليس الرجل الذى تهزه الأزمات ، فأدركته رجوليته وصاح فى المسلمين : ياخيل الله اركبوا ، فهب جند الاسلام سراعا ولبوا نداء قائدهم ، فقال مجاعة الحنفى : أيها الرجل إنى لك ناصح ، إن السيف قد أفناك وأفنى غيرك ، فتعال أصالحك عن قومى ، فمال خالد الى الصلح لما رأى من حال المسلمين ومصاب أهل السابقة منهم وكثرة جراحات سائرهم مع عجف الكراع وطول اللقاء ، فرق لهم وأحب الموادعة ، وقبل الصلح على الصفراء والبيضاء والحلقة والسلاح والكراع ونصف السبى ، فلما فتحت الحصون وانكشفت الحقيقة عن خدعة مجاعة ، ولم ير خالد إلا النساء والصبيان والضعفاء قال لمجاعة : ويحك خدعتنى ! فقال : هم قومى ، ولم أستطع إلا ما صنعت .

لقى هذا الصلح فى أول أمره معارضة شديدة من الجانبين ، فعارضه من بنى حنيفة سلمة ابن عمير وقال لقومه : قاتلوا عن أحسابكم ، ولا تصالحوا على شىء فان الحصن حصين ، والطعام كثير ، وقـد حضر الشتاء . وهذا كلام رجل مخادع أو مخدوع ، ينطقه الوتر والضغينة ،

وقد عرف من قومه ما عرف مجاعة الذى قال يرد عليه : يا بنى حنيفة أطيعونى واعصوا سلمة فانه رجل مشئوم قبل أن يصيبكم ما قال شرحبيل بن مسيلمة قبل أن تستردف النساء غير رضيات وينكحن غير حظيات ، فقبلوا قوله وأجازوا صلحه .

وعارض هذا الصلح من المسلمين فريق من الأنصار بزعامة أسيد بن حضير وأبى نائلة فانهما قالا لخالد : اتق الله ولا تقبل الصلح ، فقال خالد : والله قد أفنا كم السيف ، فقال أسيد وإنه قد أفنى غيرنا أيضا ، قال خالد : فمن بقى منكم جريح ، قال أسيد : وكذلك من بقى من القوم جرحى ، لا تدخل فى الصلح أبدا ، اغد بنا عليهم حتى يظفرنا الله عليهم أو نبيد عن آخرنا ، احملنا على كتاب أبى بكر « إن أظفرك الله ببنى حنيفة فلا تبق عليهم » فقد أظفرنا الله وقتلنا رأسهم فمن بقى منهم أكل شوكة ، ولكن خالدا وهو قائد المسلمين كان قد أمضى الصلح ، وما كان يجوز له أن ينقض ما أبرمه من غير عذر يأتيه من قبل العدو ، فصمم على رأيه ولم ينحرف عنه ووافقه سائر المسلمين ، ولكنهم لم يمسوا حتى أتاهم كتاب من أبى بكر يقطر دما ، قدم به مسلمة بن سلامة بن وقش وفيه يقول « بسم الله الرحمن الرحيم ، أما بعد فاذا جاءك كتابى فانظر فان أظفرك الله ببنى حنيفة فلا تستبق منهم رجلا جرت عليه المواسى » .

فعادت الأنصار الى مقالتها فى معارضة الصلح ، وقالوا لخالد : أمر أبى بكر فوق أمرك ، فلم يتزحزح خالد عن رأيه الاول وفاء لما أعطى ، وقال لهم إنى والله ما صالحت القوم إلا لما رأيت من رقتكم ، ولما نهكت الحرب منكم ، وقوم قد صالحتهم ومضى الصلح فيما بينى وبينهم والله لو لم يعطونا شيئا ماقاتلتهم ، وقد أسلموا ، ثم كتب الى أبى بكر بالصلح الذى تم وقال له فى كتابه « إنى لم أصالحهم حتى قتل من كنت أقوى به وحتى عجف الكراع ونهك الخف ونهك المسلمون بالقتل والجراح »

تم الصلح وأقبل بنو حنيفة على خالد فى عسكره يبايعونه ويبرءون مما كانوا عليه ، غير أن سلمة بن عمير وهو صاحب المعارضة فى الصلح من بنى حنيفة كان قد أضمر غدرة بخالد ، فقال لمجاعة : استأذن لى على خالد أكلمه فى حاجة له عندى ونصيحة ، وقد أجمع أن يفتك به ، فكلم مجاعة خالدا فأذن له ، فأقبل سلمة بن عمير مشتملا على السيف يريد ما يريد ، ولكن نور الايمان فى قلب خالد كشف عن ضمير سلمة ، وكأنما قرأ بفراسته على وجهه سوء قصده فلما رآه مقبلا قال : من هذا المقبل ؟ قال مجاعة : هذا الذى كلمتك فيه وقد أذنت له ، قال : أخرجوه عنى ، فأخرجوه ففتشوه فوجدوا معه السيف ، فلعنوه وسبوه وأوثقوه ، وقالوا له : لقد أردت أن تهلك قومك ، وايم الله ما أردت إلا أن تستأصل بنو حنيفة ، وايم الله لو أن خالدا أعلم أنك حملت السلاح لقتلك ، وما نأمنه إن بلغه أن يقتل الرجال ويسبي النساء بما فعلت ، ويحسب أن ذلك عن ملأ منا . ولكنه أفلت من الحصن فعمد الى عسكر خالد فصاح به العسكر فقتل نفسه .

ولما تم استسلام بنى حنيفة وبيعتهم على الاسلام أمر خالد بالحصون فألزمها الرجال ، وحلف مجاعة بالله لا يغيب عنه شيئا مما صالحه عليه ، ولا يعلم أحـدا غيب شيئا إلا رفعه الى خالد ، ثم فتحت الحصون ، وأخرج ما فيها من السلاح والحلقة والـكراع والذهب والفضة وقسمه على الجند ، وعزل الخمس فأرسل به الى الخليفة ، وكان أبو بكر رضى الله عنه فى هم شديد من جراء هذه الواقعة فـكان يستروح الى الخبر بقدر ما يجىء رسول خالد ، فخرج يوما الى ظهر الحـرة ومعه عمر بن الخطـاب ، وسعيد بن زيد ، وطلحة بن عبيد الله ، ونفر من المهاجرين والأنصار فلقى أبا خيثمة النجارى رسول خالد إليه ، فقال له : ما وراءك يا أبا خيثمة ؟ قال : خيرا يا خليفة رسول الله ، قد فتح الله علينا اليمامة ، وهذا كتاب خالد إليك ، فسجد أبو بكر وحمد الله تعالى ، واستوصف أبا خيثمة الواقعة ، فجعل يصفها له ، ويذكر صنيع خالد ، ويسمى من قتل من أهل السوابق وحفظة القرآن ، حتى قال يا خليفة رسول الله أتينا من قبل الأعراب ، انهزموا بنا وعوّدونا مالم نكن نحسن حتى أظفرنا الله بعد .

ولما ذكر أبو خيثمة الصلح قال أبو بكر : ليت خالدا لم يصالحهم وأنه حملهم على السيف ، فما بعد هؤلاء المقتولين يستبقى أهل اليمامة ، ولن يزالوا من كذابهم فى بلية الى يوم القيامة إلا أن يعصمهم الله .

وقد قدم وفد بنى حنيفة على أبى بكر رضى الله عنه ، وتختلف روايات التاريخ ، فبعضها يذكر أن خالدا أرسل الوفـد وبقى ينتظر أمر الخليفة فكتب اليه « أن سر الى العراق حتى تدخلها » ، وبعض الروايات يذكر أن خالدا لما فرغ من بنى حنيفة قفل الى المدينة ومعه سبعة عشر رجلا من بنى حنيفة فيهم مجاعة بن مرارة وإخوته ، فدخل المسجد وعليه قباء عليه صدأ الحديد ، متقلدا بالسيف معتما فى عمامته أسهم ، فمر بعمر بن الخطاب فلم يكلمه ، ودخل على أبى بكر فرأى منه ما يحب ، وسأله أبو بكر عن أهل البلاء فى هذه الوقعة ، فقال خالد : كان البلاء كله للبراء بن مالك والناس له تبع ، ثم قال الصديق للحنفيين : ويحكم ما هـذا الذى استنزل منكم ما استنزل ؟ قالوا : يا خليفة رسول الله قد كان الذى بلغك مما أصابنا ، كان امرأ لم يبارك الله عز وجل له ولا لعشيرته فيه ، ثم سألهم عن بعض أسجاع مسيلمة فذكروا له شيئا منها ، فقال لهم « سبحان الله ! ويحكم إن هذا الـكلام ما خرج من إله ولا بر ، فأين يذهب بكم ؟ »

صادق ابراهيم عرجون

« ما تيسر » من الفلسفة

— ٩ —

عرفنا فى الكلمة السابقة مكانة العلم والفلسفة فى المغرب والأندلس ، وتبينا أنه كان من الضرورى أن يعنى الفلاسفة هناك بالتوفيق بين الحكمة والشريعة ، والآن نتحدث عن ابن طفيل وعمله فى هذا السبيل .

فى هذا القسم الثانى من المملكة الاسلامية (المغرب والأندلس) ظهر ، قبل ابن طفيل ، الفيلسوف ابن باجة ، وهو أبو بكر محمد بن يحيي المعروف بابن الصائغ أيضا ، والمتوفى عام ٥٣٣ هـ — ١١٣٨ م .

ولم يصل الينا عن هذا المفكر الفيلسوف ما يدل دلالة أكيدة على عمله للتوفيق بين الحكمة والشريعة ؛ ولكن المستشرق الفرنسى المعروف الأستاذ « ليون جوتييه » يؤكد أنه لم ينس هذا ، وإنما قصر أجله وكثرة مشاغله حالا بينه وبين أن يخصص رسالة من رسائله للتوفيق كما فعل أسلافه (١) . فقد عاش عيشة مضطربة ، وشغلته الدنيا ، حتى فاجأته المنية ، كما يقول ابن طفيل نفسه ، قبل ظهور علمه وبث حكمته (٢) .

وهذا التأكيد من « جوتييه » له ما يبرره فيما نرى ؛ إذا لاحظنا أنه عاش فى بيئة كان يخشى فيها المفكر الحر على نفسه ، حتى إن معاصره مالك بن وهيب الأشبيلى أضرب ظاهرا عن النظر فى العلوم الفلسفية لما لحقه من المطالبات فى دمه بسببها ؛ وإذا لاحظنا أيضا أنه (ابن باجه) استثار عداوة كثير من مناوئيه وحساده ، ومن بينهم الكاتب المعروف الفتح ابن خاقان ، فأثاروا عليه الشعب والحكومة ، واتهموه بالالحاد والخروج عن الدين (٣) .

وابن طفيل أو الطفيل هو أبو بكر محمد بن عبد الملك القيسى ، معاصر ابن باجه وابن رشد ، فكان ثلاثتهم درارى لامعة فى سماء الأندلس ؛ إلا أنه رأى الحياة قبل ابن رشد ببضع عشرة عاما وفارقها قبله كذلك ، إذ توفى بمراكش عاصمة دولة الموحدين عام ٥٨١ هـ .

وكان من حظه الحسن أن كان قضى الشطر الأكبر من حياته فى كنف أبى يعقوب يوسف ابن عبد المؤمن خليفة الموحدين ، واجتمعا معا على حب العلم والعمل على الأعلاء من شأنه وشأن رجاله ؛ حتى ليذكر المراكشى فى كتابه المعجب أن هذا الخليفة « لم يزل يجمع الكتب من أقطار الأندلس والمغرب ، ويبحث عن العلماء وخاصة أهل علم النظر ، الى أن اجتمع له منهم ما لم يجتمع لملك قبله ممن ملك المغرب » (٤) .

---

(١) نظرية ابن رشد فى التوفيق بين الدين والفلسفة بالفرنسية ، ص ١٦٤ (٢) قصة حى بن يقظان طبعة دمشق ص ١٤ (٣) طبقات الأطباء لابن أبى أصيبعة ج ٢ ص ٦٢ (٤) المعجب ، طبع أوربا ، ص ١٧٢ .

وهـذه الخطوة لدى الموحدين التى كانت من حظ ابن طفيل ، هيأت له عيشته مستقرة وادعة ، فكان أن أقبل على كتب العلم والفلسفة يعبّ منها وينهل ؛ يساعده فطرة مواتية ، وإرادة قوية ، وعقل ألمعى ، وشيوخ ثقات فى الفلسفة متحققون بها . وكان ذلك أن صار صاحب الخليفة ووزيره وطبيبه وجليسه ، حتى لقد كان — كما يذكر المراكشى — يقيم معه فى القصر أياما ليلا ونهارا لا يظهر .

ولا غرو ! فقد كان هذا الفيلسوف أحد حسنات الدهر ، كما انتهى بأن حذق الفلسفة وصار متحققا بجميع أجزائها ، وإن كان قد صرف عنايته فى آخر عمره إلى العلم الإلهى ونبذ ما سواه(١) .

ومهما كان من أمر ابن طفيل ، فأن الذى يعنينا الحديث عنه الآن هو عمله فى التوفيق بين الحكمة والشريعة ، أو بين العقل والقلب والإيمان ، وبيان مجهوده فى هذا السبيل .

أما إحساسه بضرورة هـذا التوفيق ، فقد كان لأنه مؤمن ولأنه فيلسوف ، ولأنه يرى نوائب الدهر فى أمثاله . وهـذا الأحساس يعبر عنه المراكشى إذ يقول : « وكان حريصا على الجمع بين الحكمة والشريعة ، معظما لأمر النبوات ظاهرا وباطنا » (٢) .

إلا أننا لا نملك من مؤلفاته أو آثاره الفلسفيـة إلا قصته « حى بن يقظان » ، ولعلها تكفينا لبيان رأيه فى هذا التوفيق ووسائله إليه ؛ إنه من الممكن أن نقول مع الأستاذ « جوتييه » بأن الغرض من هذه القصة الفلسفية هو بيان اتفاق الحكمة والشريعة ، والتدليل على هذا الاتفاق . وسيظهر لنا هذا عما قليل ، بعد تحليل هذه القصة وتبين فلسفته وأصولها .

لقـد جعل ابن طفيل بطله حى بن يقظان يولد وينشأ فى جزيرة وحده ، لا أنيس له فيها ولا جليس ، وجعله يصـل منتقلا من المحسوس الى المعقول — ومستعملا حواسه أو لا ثم عقله أخيرا — إلى إدراك العـالم الذى نشأ فيه ، والكون الذى يحيط به ، والخالق الذى أبدع هذا الكون ، كما أدرك كذلك نفسه وهو جزء من هذا العالم .

إنه عرف عالم الكون والفساد بتصفح جميع الأجسام التى فى هـذا العالم ، من حيوان ونبات وجماد ، وعرف ما تشترك فيه وما به يكون الافتراق فيما بينها ؛ وانتهى فى هذا إلى أن كل موجود يرجع إلى مادة أو هيولى وصورة ، وأن أحدهما لا يستغنى عن الآخر .

ثم انتقل الى العالم الروحانى فأدركه ، وعرف معنى النفس والروح وما إليهما . ثم توصل بالمشاهدة وإعمال العقل إلى أن كل فعل لا بد له من فاعـل ؛ فآمن بما نسميه مبدأ السببية ، وبأن كل حادث لابد له من محدث ، بل انتهى إلى أن الأفعال كلها ترجع أخيراً إلى فاعل واحد ، ولذلك يقول الله تعالى : « فلم تقتلوهم ولـكن الله قتلهم ، وما رميت إذ رميت ولـكن الله رمى » .

(١) المراكشى ص ١٧٢ (٢) نفسه

وكان من ذلك طبعا أن انتهى الى أن العالم حادث من جملة الحوادث ؛ إلا أنه ، لاعتبارات وأنظار مختلفة ، انتهى الى أن « العالم كله بما فيه من السموات والأرض والكواكب ، وما بينها وما فوقها وما تحتها فعله وخلقه ، ومتأخر عنه بالذات وإن كان غير متأخر بالزمان (١) »

وأخيرا ينتقل بنا الفيلسوف الى وصف الملة التى كانت توجد فى عصر بطله حى بن يقظان ووصف الناس الذين كانوا يعيشون فى جزيرة أخرى ويدينون بتلك الملة ؛ التى هى من الملل الصحيحة المأخوذة عن بعض الأنبياء المتقدمين ، والتى ليست شيئا آخر غير دين الاسلام .

ثم يجعل بطله يلتقى برجل من أهل هذه الجزيرة صاحبة تلك الملة ، فاذا بحى يقص ما وصل إليه على هذا الرجل وهو أسال ؛ فيتبين أسال « أن جميع الأشياء التى وردت فى شريعته ، من أمر الله عز وجل وملائكته وكتبه ورسله واليوم الآخر وجنته وناره ، هى أمثلة هذه التى شاهدها حى بن يقظان ، فانفتح بصره ، وانقدحت نار خاطره ، وتطابق عنده المعقول والمنقول » . (٢) إلا أن سائر أهل الجزيرة لم يسمعوا لحى حين كاشفهم بما كاشف به أسال بل أعرضوا عنه تماما بقلوبهم ، ولم يؤمنوا إلا بما يعرفون من مثل هذه الحقائق ، فأعرض عنهم ويئس من صلاحهم . « وتطابق عنده المعقول والمنقول » ، هذا هو الغرض الذى رمى إليه ابن طفيل من قصته الفلسفية .

إنه رمى الى أن المرء يستطيع أن يصل بعقله الى ما جاء به الدين من حقائق مختلفة ، وأن الحقائق التى عرفت بالدين أو بالفلسفة متطابقة تماما .

كما أراد أيضا أن يبين ما عنى أسلافه الفلاسفة والمفكرون ببيانه من أن الناس طبقات ؛ فنهم من لا يطيق معرفة الحقائق عارية بذاتها ، فالخير له يكون فى الانتفاع بالشريعة وما ضربته لهذه الحقائق من رموز وأمثال ، وإلا إن حاول المعرفة الحقة ساء أمره ووقع فى الضلال ؛ ومنهم هؤلاء الذين وهبوا استعدادات وعقولا ارتفعوا بها عن العامة ، وهؤلاء تفيدهم المكاشفة بذاتها . ولهذا وذاك يجب أن تكون تعاليم للخاصة وأخرى للعامة ، وبذلك لا يصطدم الدين بالفلسفة ، ويقرر بينهما الوئام والوفاق (٣) .

وهكذا ، نرى لابن طفيل رأيه فى الصلة بين الدين والفلسفة ، ووسائله فى التوفيق بينهما وجهده المشكور فى هذه الناحية التى تعتبر — كما قلنا من قبل — معقد الطرافة فى الفلسفة الاسلامية ؟

محمد يوسف موسى

المدرس بكلية أصول الدين بالأزهر

---

(١) حى بن يقظان ص ٨٣ (٢) نفسه ص ١٣٢ (٣) نفسه ص ١٣٨ وما بعدها .

بحوث فى التصوف

البحث الرابع فى الحلول والاتحاد

شاع بين بعض الصوفية عبارات تشعر فى ظاهرها باتحاد الله تعالى بخلقه أو حلوله فيهم كما نقل عن الحلاج فى عبارته المشهورة (أنا الحق) وأمثال هذه العبارة .

والكلام فى هذا الموضوع يتشعب إلى ناحيتين :

الأولى : ما مفهوم الاتحاد والحلول ؟ وما حكمهما فى جانب الله تعالى ؟

أما الاتحاد فذكروا له معانى مختلفة :

فقيل أولا : الاتحاد : أن يصير شىء بعينه شيئا آخر ، أى أن الشىء الأول يصير بنفسه شيئا آخر من غير أن يزول عنه شىء أو يزيد عليه شىء . وكأن هذا هو المفهوم الحقيقى للاتحاد إذ هو المتبادر عند الاطلاق .

نتصور هذا المعنى الحقيقى على وجهين :

الأول : أن يكون هناك شيئان كعلى وخالد فيتحدان بأن يصير على خالدا وبالعكس ، ففى هذا الوجه قبل الاتحاد شيئان وبعده شىء واحد كان حاصلا قبله .

الثانى : أن يكون هناك شىء واحد فيصير هو بعينه شخصا آخر غيره ، فحينئذ يكون قبل الاتحاد أمر واحد وبعده أمر آخر لم يكن قبله بل بعده .

هـذا المعنى الحقيقى للاتحاد بصورتيه باطل ضرورة فى كل شيئين ، فى ممكن وممكن ، فى ممكن وواجب ، لأن فيه مغايرة بين الشىء ونفسه ، إذ هو عبارة عن صيرورة الشىء المشخص الى شىء آخر بدون أن يزول عن الأول شىء أو يزيد عليه شىء . وإذا كان كذلك فكيف يكون هناك شىء آخر صار إليه الشىء الأول مع بقائه بعينه لم يزل منه شىء ولم يزد عليه شىء .

هـذا ويختص اتحاد الواجب بغيره هـذا الاتحاد بوجه آخر من البطلان هو أن يصير الواجب ممكنا والممكن واجبا ، فقد قام البرهان على أن الواجب واحد وماعداه ممكن ، فلو اتحد شىء بالواجب كان الواجب ممكنا وبالعكس .

فاتحاد شىء بشىء هذا الاتحاد محال مطلقا من غير حاجة الى بينة .

وقيل ثانيا : الاتحاد عبارة عن انعدام شىء وحصول آخر بدله ، إما باعتبار انعدام خصوصية ذاتية من الأول حل محلها خصوصية ذاتية أخرى كصيرورة الماء هواء ، وإما

باعتبار انعدام خصوصية عرضية من الأول حل محلها خصوصية عرضية أخرى كصيرورة الأسود أبيض مثلا .

الاتحاد بهذين التصويرين يستحيل أن يقع بين الواجب وغيره ، فلا يتحد شىء ماباالواجب هذا الاتحاد ، فان فى ذلك تغير الواجب من حقيقة الى أخرى ، وفى هذا فناء لحقيقة الواجب، فكيف بعد ذلك يكون واجبا ؟

وكذلك يستحيل أن يصير الواجب ويتحول من صفة حقيقية الى أخرى كما هو التصوير الثانى للاتحاد ، فان صفات الواجب الحقيقية مقتضى ذاته ولوازمها ، وإلا كان مستكملا محتاجا الى الغير فى كماله ، ولا شك أن ذاته أزلية فمقتضاها يجب أن يكون أزليا كذلك فلا يصح التغير فى ذاته من صفة الى أخرى .

وأما الحلول : فهو استقرار الحال فى المحل بأى نحو من أنحاء الاستقرار ، سواء كان استقرار جسم فى مكان ، أو عرض فى جوهر ، أو صورة فى مادة كما هو رأى الحكماء ، أو امتزاج شىء فى شىء وسريانه فيه كالماء فى العود الأخضر والنار فى الهشيم ، أو صفة فى موصوف كصفات المجردات .

الحلول بهذه المعانى لا يجوز على الواجب جل شأنه ، فانه فيما عدا الصورة الأخيرة من عوارض الماديات ، والواجب ليس بمادى بل مجرد عن المادة وخصائصها . وقد أفاض المتكلمون والفلاسفة فى ذلك فى بحث التنزيهات فى أنه ليس بجسم ولا عرض ولا فى جهة الخ ، وفى الصورة الأخيرة كباقى الصور يقتضى احتياجه الى المحل والاحتياج قرين الامكان .

الناحية الثانية :

قلنا فى مفتتح البحث إنه شاع عن بعض الصوفية ألفاظ تشعر فى ظاهرها بالحلول والاتحاد كما نقلناعن الحلاج ، والآن نريد أن نبحث ماذا يريد أولئك المتصوفة بتلك العبارات الموهمة ؛ هل يريدون بها ذلك الظاهر فيكون الغرض من تلك التصريحات إنما هو التعبير عن مذهب وعقيدة يدينون بها ، أم لا يريدون هذا الظاهر بل وصل أولئك المتفوهون الى مشاهد ومقامات استعصت عن البروز والتعبير إلا فى مثل تلك العبارات الموهمة ؟

أقول : ذكر صاحب المواقف صريحا أن هناك طائفة من الصوفية دانوا بالحلول والاتحاد ، وجرى على ذلك صاحب المقاصد ، غير أنه أثبت مذهبا لبعض الصوفية يوهم الحلول والاتحاد وليس منهما فى شىء .

قال صاحب المقاصد ما ملخصه بعد أن برهن على استحالة الحلول والاتحاد فى الواجب كما

سمعت قبلُ ؛ قال : والاحتمالات التي تذهب إليها أوهام المخالفين في هذا الأصل (يعني امتناع الحلول والاتحاد عليه تعالى) ثمانية :

حلول ذاته تعالى أو صفته في بدن إنسان أو روحه ، وكذلك الاتحاد ، والمخالفون منهم نصارى ومنهم منتمون للاسلام ، فأما النصارى فافترقوا ؛

فقال الملكانية : إن أقنوم العلم اتحد بجسد المسيح وتدرع بناسوته بطريق الامتزاج كالخمر في الماء .

وقال النسطورية : بل بطريق الاشراق كما تشرق الشمس من كوة على بلور .

وقال اليعقوبية : بل بطريق الانقلاب دما ولحما بحيث صار الاله هو المسيح .

ومنهم من قال : ظهر اللاهوت بالناسوت كما يظهر الملك في صورة البشر .

وأما المنتمون للاسلام فنهم بعض غلاة الشيعة القائلون بأنه لا يمتنع ظهور الروحاني بالجسماني كجبريل في صورة دحية الكلبي ، وكبعض الجن والشياطين في بعض الأناسي ، ولا يبعد أن يظهر الله تعالى في صورة بعض الكاملين ، وأولى الناس بذلك أشرفهم وأكملهم ، وما أولئك إلا العترة الطاهرة وهم من يظهر فيهم العلم التام والقدرة الكاملة من عليّ وبعض ذريته ، ولم يتحاشوا إطلاق الآلهة عليهم .

ومنهم بعض المتصوفة القائلون بأن السالك إذا أمعن في السلوك وخاض معظم لجة الوصول فربما يحل الله تعالى فيه كالنار في الحجر بحيث لا تمايز ، أو يتحد به بحيث لا اثنينية ولا تغاير وصح أن يقول : هو أنا وأنا هو ، وحينئذ يرتفع التكليف والأمر والنهي ويظهر من الغرائب والعجائب مالا يتصور من البشر .

قال صاحب المقاصد : وهاهنا مذهب آخر يوهم الحلول أو الاتحاد وليس منهما في شيء ؛

هو أن السالك إذا انتهى سلوكه الى الله تعالى وفي الله تعالى يستغرق في بحر التوحيد والعرفان بحيث تضمحل ذاته في جانب ذاته سبحانه وصفاته في صفاته جل جلاله ويغيب عن كل ماسواه ولا يرى في الوجود إلا الله ، وهذا الذي يسمونه الفناء في التوحيد ، وإليه يشير الحديث الإلهي « إن العبد لا يزال يتقرب الي بالنوافل حتى أحبه فإذا أحببته كنت سمعه الذي به يسمع وبصره الذي به يبصر » وحينئذ ربما تصدر منه عبارات تشعر بالحلول أو الاتحاد لقصور العبارة عن بيان تلك الحال وتعذر الكشف عنها بالمقال ، ونحن على ساحل التمني نغترف من بحر التوحيد بقدر الامكان ، ونعترف بأن طريق الفناء فيه العيان دون البرهان ، والله تعالى ولي التوفيق .

هذا وقد جرى الفخر الرازي في كتابه اعتقادات فرق المسلمين أن من المتصوفة من يدين بالحلول ، قال في كتابه هذا بعد أن قسم الصوفية الى ست فرق :

الفرقة الخامسة الحلولية : هى طائفة من هؤلاء القـوم الذين ذكرناهم ، يرون فى أنفسهم أحوالا عجيبة وليس لهم من العلوم العقلية نصيب وافر ، فيتوهمون أنه قد حصل لهم الحلول أو الاتحاد فيدعون دعاوى عظيمة ، وأول من أظهر هذه المقالة فى الاسلام الروافض فإنهم ادعوا الحلول فى حق أئمتهم .

هذه أقوال الباحثين بين يديك ، ينسبون لبعض الصوفية حلوله واتحاده ببعض الخلائق كمذهب يدينون به .

وأقول : إن مثل هذه المذاهب لاتمت الى الصوفية ولا الى الدين بصلة ، وإنما هى غائلة من الغوائل والمذاهب الهدامة للشرائع الحقة والأديان السماوية ، وإلا فكيف يستقيم أن تحمل بين قضاياها ما تضافرت الكتب المنزلة على بطلانه ونطقت الرسل ببهتانه !

ألا إن الله ليس كمثله شيء ، فليس بجسم ولا عرض ولا فى جهة ولا فى مكان ولا يحل فى شيء ولا يتحد بشيء .

ألا إن التصوف تقديس لله تعالى كما جاءت الشرائع السماوية ، ثم عكوف على عبادته وانقطاع الى جنابه ، وإعراض عن زخرف الدنيا وزينتها وزهد فيما يقبل عليه الجمهور من لذة ومال وجاه .

فأساس التصوف ولبناته الأولى التقديس الصحيح لله جل شأنه كما هـدت اليه الشرائع الصحيحة ، فمن اجترح ما ينقض هـذا الأساس فليس من التصوف ولا من الدين فى شيء بل ذلك دخيل على الدين يتشح بشعار التصوف خداعاً وتلبيساً . وأغلب الظن أن هؤلاء شرذمة من بقايا الشيعة والروافض والاسماعيلية وقد عرفوا بالاتحاد وحلول الاله فى أئمتهم ، ولعلهم انتحلوا التصوف لباسا يروجون به هذه الغوائل لما سمعوا عن بعض المتصوفة عبارات توهم الحلول والاتحاد وهم من الأمرين براء بل تلك عبارات عن مشاهد ومعان لاحلول فيها ولا اتحاد. نعم أنكر كثير من الفقهاء وأهل الفتيا هذه العبارات وشددوا النكير على قائليها ، ولكن ابن خلدون عذر منهم من فاه بها فى حال غيبته .

قال ابن خلدون فى مقدمته : «وأما الألفاظ الموهمة التى يعبرون عنها بالشطحات ويؤاخذهم بها أهل الشرع فاعلم أن الانصاف فى شأن القوم أنهم أهل غيبة عن الحس ، والواردات تملكهم حتى ينطقوا عنها بما لا يقصدون ، وصاحب الغيبة غير مخاطب ، والمجبور معذور ، فمن علم منهم فضله واقتداؤه حمل على القصد الجميل ، هذا وإن العبارة عن المواجد صعبة لفقدان الوضع لها كما وقع لأبى يزيد وأمثاله ، ومن لم يعلم فضله ولا اشتهر فمؤاخذ بما صدر عنه من ذلك إذا لم يتبين لنا ما يحملنا على تأويل كلامه ، وأما من تكلم بمثلها وهـو حاضر فى حسه ولم يملكه الحال فمؤاخذ أيضا ، ولهذا أفتى الفقهاء وأكابر المتصوفة بقتل الحلاج لأنه تكلم فى حضور وهو مالك حاله » والله تعالى أعلم ؟

محمد يوسف الشيخ
المدرس بكلية أصول الدين

لغـــــــويات

٢٧ — أنا شغوف بهذا الأمر :

هذه الصيغة مما يتكرر على ألسنة الكتاب والمنشئين. والوجه أن يقال مشغوف أو شغِف ، يقال شغفني الشيء فأنا مشغوف ، وشغفت به فأنا شغِف. وقد كان خطر لي في تخريج هذه الصيغة الشائعة أن يكون شغوف في معنى مفعول ، كركوب وركوبة وحلوبة ، يقال : ماله ركوبة ولا حمولة ولا حلوبة ، أي ما يركبه ويحمل عليه ويحلبه ، ولكن ثناني عن هذا أن ورود فعول بمعنى مفعول في غاية النَّدرة ، فلا ينبغي المصير إليه ما وجد الى غيره سبيل. ورأيت خيرا من هذا الوجه أن يحمل شغوف مبالغة في شغِف ، كغضوب في غضِب . يقال رجل غضِب وغضوب وغُضُبّ وغَضُبَّة وغُضُبَّة وغضبان أي يغضب سريعا أو شديد الغضب . ومن غرائب هذا الباب سَكور في سَكِر ، وقد ورد في شعر يعزى الى عمرو بن حسان أو عمرو بن الأيهم التغلبي ، وهو هذا :

ما بال قوم أعزبوا حِلمهم   أن قيل يوما إن عمرا سَكور

ورواية البيت في اللسان هكذا — والبيت فيه منسوب الى عمرو بن قَميئة — :

يا رُبَّ من أسفاه أحلامه   أن قيل يوما : إن عمرا سكور

وأسفاه أحلامه أي أطاشه حلمه فغره وجرّأه . ويقال : أسفاه الأمر : حمله على الطيش والخِفّة .

٢٨ — إذا أخلص العامل في عمله لقد وفق للخير وهُدى الى سواء السبيل :

وهذا أيضا من الأساليب الشائعة ، ففي أهرام يوم ٢٠ من أغسطس سنة ١٩٤٥ في مقال « أعباء السلم » : « وإذا كنا نعتذر بالأمس بالحرب وضروراتها لقد سقطت اليوم حجتنا » . ووجه نبوّ هذا الأسلوب عن سنن العربية وقوع اللام في جواب إذا ، وهي إنما تقع في جواب لو أو لولا ، كما هو معروف .

وقد كنت أرى أن يخرّج هذا على توهم النطق بلو في مكان إذا ، والتوهم باب من أبواب العربية ، ورد عليه أساليب كثيرة . ألا ترى الى قوله تعالى : « لولا أخرتني الى أجل قريب فأصدق وأكن من الصالحين » ، في قراءة من جزم أكن — وهي قراءة حفص — فقد خرج الجزم على توهم سقوط الفاء في قوله فأصدق ، وكأنه قيل : لولا أخرتني إلى أجل قريب أصدق ،

والجزم على هذا التقدير فى جواب الطلب في قوله : لولا أخرتنى . غير أن القول بالتوهم إنما يصار إليه عند الضرورة لما فيه من الخروج عن الأصل والجادّة ، وهو إن وقع فى الكتاب العزيز فإنما جرى على أمر استقر فى اللسان العربى وأضحى من رسُنخ مناهجه وصميم مذاهبه.

وقد يدالى أن يخرج هـذا التركيب على تقدير القسَم قبل الشرط ، وعلى ذلك فالجواب المقرون باللام جواب القسم ، فالتقدير فى عبارة الأهرام السابقة : والله إذا كنا نعتذر لقد سقطت حجتنا . وهذا التخريج يشبه ما قالوه فى قوله تعالى : « وإن أطعتموهم إنكم لمشركون » ، فقد قالوا إن التقدير والله إن أطعتموهم إنكم لمشركون ، ولولا هذا لوجب أن يقال فإنكم لمشركون . وتقدير القسم هنا كاللفظ به ، وإن كان المألوف حين حذف القسم أن يدل عليه بلام التوطئة ؛ كما فى قوله تعالى : « لئن أخرجوا لا يخرجون معهم » ، وقول النابغة :

لئن كنت قـد بلغت عنى خيانة لمبلغك الواشى أغش وأكذب

ومن ثم قدر بعضهم فى الآية الفاء فى الجـواب ، ولم يرتضه الرضى . قال فى شرح (١) الكافية : « وقال بعضهم : إن قوله إنكم لمشركون جـواب الشرط والفاء مقدر ، ولم يقدر قسما . وهو ضعيف ؛ لأن ذلك إنما يكون لضرورة الشعر كقوله :

من يفعل الحسنات الله يشكرها . . . . . » .

وإنى أسـوق إليك كلام الحبر أبى حيان (٢) فى الآية السابقة : « زعم الحوفى أن إنكم لمشركون على حـذف الفاء أى فإنكم . وهذا الحذف من الضرائر فلا يكون فى القرآن ، وإنما الجواب محذوف ، وإنكم لمشركون جواب قسم محذوف ، والتقدير والله إن أطعتموهم ، كقوله وإن لم ينتهوا عما يقولون « ليمسنّ » ، وقوله : « وإن لم تغفر لنا وترحمنا لنكونن » ؛ وأكثر ما يستعمل هذا التركيب بتقديم اللام المؤذنة بالقسم المحـذوف على إن الشرطية كقوله : لئن أخرجوا لا يخرجون معهم ، وحذف جواب الشرط لدلالة جواب القسم عليه » .

على أن هذا التخريج لا تسكن إليه النفس كل السكينة ؛ فهو إنما ورد مع إن ولم يرد مع إذا ، وإنّ أم الباب فى الشرط ، فلا بدع أن تختص ببعض الأمور ، ولا يجب أن يقاس عليها فى جميع أحكامها سواها . وهو لا يستقيم أيضا لو قيل مثلا : إذا أتيتنى لأقوم بإكرامك ، فإن الواجب على تقدير القسم أن يقال لأقومن بالتأكيد كما هو معروف .

٢٩ — الموَسى . المواسى :

أثار عندى هذا البحث أنى وقفت عرضا فى أثناء قراءتى بعض المجلات العصرية على المواسى

(١) ج ٢ ص ٣٩٤ (٢) ج ٤ ص ٢١٣ .

جمعا للموسى — وأريد موسى الحديد لا موسى العَلَم ؛ فجمعه المُوسَون ، وقد أتاح هذا الاشتراك فى الاسم الجناس فيه لبعض المولدين فقال :

بعثت الى موسى بموسى ، فلا تخَل بتشريكه فى الاسم أن أخطأ العبد
فذاك له حدّ ولا فضل عنده وهذا له فضل وليس له حد

وقد أعجبنى هذا ، وخلت نفسى كأنما أفدت فائدة لم تكن لى على بال ؛ فأكثر ما يستعمل هذا اللفظ فى العامية وهو محرف فى هذا اللسان الى المُوس ويجمع على أمواس ، كنور وأنوار ، وقلما يعرض فى لغة الكتابة الحاجة الى جمع الموسى . فمن ثم كان هذا الجمع غريبا ، مع كونه غير بدع فى القياس ، ونظائر هذا كثيرة ، ألا ترى الى الفعل نفع فهو مطرد الاستعمال كثير الجريان على ألسنة الخاصة والعامة ؛ ومع هذا لا يكاد أحد ينطق باسم المفعول منه ، وهو منفوع ؛ فهل سمعت من يقول : زيد منفوع بجاه صديقه . وذلك أنهم استغنوا عنه بالوصف من انتفع ، فهم يقولون : منتفع فى مكان منفوع . وقد عرض لهذا علماء العربية ؛ ففى التاج فى نفع : « والمنفوع استعمله جماعة ، والقياس يقتضيه ، ولكن صرح أبو حيان أنه لا يقال من نفع منفوع ؛ لأنه غير مسموع » وقد جرى أبو حيان فى هذا على دأبه وعادته فى التقييد بالسماع ، حتى عُد ظاهريا فى النحو .

وجمع الموسى على المواسى ورد فى اللغة وفيما أُثر من فصيح الكلام . ففى حديث عمر — كما فى اللسان — أنه كتب أن يقتلوا من جرت عليه المواسى ، أى من نبتت عانته ؛ لأن المواسى إنما تجرى على من أنبت ، أراد من بلغ الحلم من الكفار . وفى شعر سديف :

ذلها أظهر التودد منها وبها منكم كحزّ المواسى

ومما ينبغى أن يذكر فى هذا المقام أنه جرى للصرفيين خلاف فى وزن الموسى واشتقاقها . فمنهم من يرى أنه من أوسيت شعره أى حلقته ، وعلى ذلك فوزن الكلمة مُفعل وهى تصرف ؛ ومنهم من يرى أنها من الموس أو من الميس فوزنها فعلى وتمنع من الصرف . وورود المواسى يرجح جانب من يقول بالأول ، فوزن الجمع المفاعل ولا يصح جمعه على هذا التقدير على الموسيات ؛ لأنه اسم جنس وليس بعلم ولا صفة . وعلى الثانى يكون جمعه على المواسى شاذا ؛ إذ إن وزنه يكون الفعالِى ، وهو إنما ينقاس فى فعلى وصفا لأنثى ، ولم يكن مذكره على أفعل كحبلى وحبال . والجمع المقيس له فى هذه الحالة الموسيات . والله أعلم .

محمد على النجار
المدرس بكلية اللغة العربية

علوم القرآن

علم الجدل

الانتقال :

يرى المانعون الانتقال فى الآية الكريمة التى حكى الله فيها جدل سيدنا ابراهيم الخليل للنمرود وهى قوله تعالى . «ألم تر إلى الذى حاج ابراهيم فى ربه أن آتاه الله الملك إذ قال ابراهيم ربى الذى يحيى ويميت قال أنا أحيى وأميت قال ابراهيم فان الله يأتى بالشمس من المشرق فأت بها من المغرب فبهت الذى كفر» أن الآية الكريمة كلها دليل واحد وليس فيها انتقال فى الدليل ولا فى المثال ، وقرروه على الوجه الآتى : لما احتج سيدنا ابراهيم عليه السلام بالأماتة والأحياء أورد عليه الخصم سؤالا حاصله أنك إن ادعيت الأحياء والأماتة بلا واسطة فلا تجد إلى إثباته سبيلا ، وإن ادعيت حصولهما بواسطة حركات الأفلاك فنظيره أو مايقرب منه حاصل للبشر ، فأجاب الخليل عليه السلام باختيار الشق الثانى وهو أنهما حصلا بواسطة حركات الأفلاك إلا أن تلك الحركات حاصلة من الله تعالى وذلك لايقدح فى كون الأحياء والأماتة منه بخلاف الخلق فإنهم لاقدرة لهم على تحريك الأفلاك فلا يكون الأحياء والأماتة صادرين منهم .

قالوا ومتى حملت الآية على هذا الوجه لم يلزم شىء من المحذورات الواردة على تقرير المجيزين الانتقال فى الآية ، والتى أوردناها فى المقال السابق ووعدنا بذكر أجوبتها فى هذا المقال .

وأجاب المجيزون عن هذا الدليل بأن الآية الكريمة لاتدل عليه بحال ، إذ ليس فى كلام النمرود إلا دعواه الأحياء والأماتة ، ولم يستشعر منه بحث توسط حركات الأفلاك ليصح الجواب بأن تلك الحركات أيضا من الله .

الشبهة وأجوبتها :

قال المانعون : لايجوز للرسول عليه السلام وهو المعصوم الذى يدعو إلى توحيد الله ونفى الشرك والوثنية أن يترك دليله مطعونا عليه من قبل الكافر وينتقل إلى دليل آخر ، بل يجب عليه وجوبا مضيقا أن يرد الطعن ويصحح الدليل ، لأن تركه الدليل هكذا مما يوجب سقوط وقع الرسول وحقارة شأنه وإن ذلك غير جائز .

والجواب من قبل المجيزين أن ذلك إنما يسلم أن لو كان الطعن على الدليل مقبولا ولو بوجه

من الوجوه ، لكن إذا كان الطعن ساقطا من نفسه ، ولم يغير اتجاه الدليل مطلقا ولم يؤثر فى نفس السامعين أثرا ما ، كان الاشتغال بدفع مثل هـذا الطعن ضربا من العبث لايليق بالمعصوم ، وإلا فقل لى بربك كيف يعقل أن يفسر الأحياء بالعفو عمن استوجب القتل فيستمر حياً والأماتة بقتل الانسان فيموت ؟ وكيف يتقابل هذا مع قوة المعنى الذى أراده الخليل عليه السلام فى معنى الأحياء والأماتة الواردين فى دليله ؟

يقول الخليل : إن ربى جل شأنه هو الذى يهب الأحياء الحياة فيوجدها من العدم الصرف إيجادا وينشئها إنشاء بقدرته التامة المطلقة بعد تخصيص إرادته هذا الممكن وترجيح وجوده على استمرار عـدمه الموافق ذلك لما سبق فى علمه على مقتضى الحكمة التى لايمكن للعقول الجبارة إدراك كنهها ولا الوقوف على سرها ؛ ويميت الأحياء عنـد انقضاء آجالها بنفس هذه القدرة . وعلى هذا النظام البديع يقول ابراهيم : « ربى الذى يحيي ويميت » جوابا لقول النمرود : من ربك الذى تدعو اليه ، فيرسل الإحياء إرسالا ، ويطلق الأماتة إطلاقا المقتضى ذلك انصراف المعنى الى كل فرد منه ، ويفهم النمرود كل هذا من كلام سيدنا إبراهيم ، وإلا كان الدليل مجملا فلا يكون الاعتراض عليه من قبـل الخصم (طعنا) (نقضا أو معارضة) بل يكون استفسارا ، وعلى المستدل حينئـذ البيان ، فليس الشأن كذلك ، بل الواقع أن النمرود طعن على الدليـل فشأنه أنه فهم مراد المستدل تمام الفهم وعلم المقصود من الأحياء والأماتة تمام العلم .

فيجيء بعـد ذلك ، مكابرا معاندا مغالطا بشبهة هى غاية فى السقوط ونهاية البطلان ليستر موقفه أمام حاشيته خشية أن يهوى من على عرشه ، ويصرف الأحياء والأماتة الى معنى لا يخطر ببال أحد من العقلاء لحقارته .

ويريد المانعون بعد هذا أن يشتغل الرسول بدفع هـذا الهذيان الذى يسمونه طعنا على الدليل ، ويقررون أن ذلك واجب مضيق . وما دام لم نفعل الخليل هذا كان لا بد من تقرير أن الآية كلها دليل واحد .

والخلاصة أن المانعين الانتقال فى الآية يرون أن هذا طعن على الدليل فالواجب دفعه ، وما دام لم يحصل فهو قرينة على أن الآية كلها دليل واحـد وليس فيها انتقال ، والمجيزون يرون أن هذا أحقر من أن يكون طعنا ، فالواجب ترك الاشتغال بدفعه والانتقال الى دليل آخر لا يجد فيه الخصم مجالا لمثل هذا الهذيان .

الشبهة الثانية وجوابها :

قال المانعون : إن قاعدة الانتقال أن ينتقل المستدل من دليل خفيت دلالته على الخصم إلى دليل يظهر فيه وجـه الدلالة ليتفهمها الخصم فيقتنع أو ينقض أو يعارض عن بينة .

فيجب أن يكون الدليل المنتقل اليه أوضح من المنقول منه ، وليس الشأن فى الآية الكريمة هكذا ، بل الظاهر العكس لأن الاستدلال بالأحياء والأماتة التى لاقدرة لمخلوق عليهما أقرب فى الاقناع من الاستدلال بحركات الأفلاك فان الخصم يجد فيه مجالا للمنع وعدم التسليم بأن الله هو الذى يأتى بالشمس من المشرق فلم لايجوز أن يأتى بها ملك عظيم فلا يجوز للمعصوم أن ينتقل من دليل واضح الى دليل خفى . وإذا كان ذلك كذلك فلا يكون فى الآية الكريمة انتقال لعدم جريانه على قاعدته .

وأجاب المجيزون بأن قاعدة الانتقال المذكورة مسلمة ، ولكننا لا نسلم أن الدليل المنتقل اليه ليس بأوضح من الدليل المنتقل منه ؛ بل هذه مكابرة ظاهرة بدليل أن النمرود لم يجد فى الدليل الثانى مجالا للقول مطلقا ، ألا ترى الى قوله تعالى : « فبهت الذى كفر » .

فقولكم إن الخصم يجد فيه مجالا للمنع فى محل المنع ؛ إذ لو كان لحكاه القرآن كما حكى معارضته فى الدليل الأول بقوله : « أنا أحيي وأميت » بل إن القرآن حكى أنه بهت ودهش عند ذكر الدليل الثانى . « الحديث موصول »

[illegible]
مدرس بمعهد القاهرة

حب الولد

أرسل معاوية الى الأحنف بن قيس ، فلما حضر سأله : ما تقول فى الولد ؟

فقال الأحنف : ثمار قلوبنا ، وعماد ظهورنا ، ونحن لهم أرض ذليلة ، وسماء ظليلة ، فإن طلبوا فأعطهم ، وإن غضبوا فأرضهم ، يمنحوك ودهم ، ويحبوك جهدهم ، ولا تكن عليهم ثقيلا فيملوا حياتك ، ويحبوا وفاتك .

فقال معاوية : لله أنت يا أحنف ، لقد دخلت على وأنا مملوء غضبا على يزيد ، فسللته من قلبي .

فلما خرج الأحنف من عنده بعث معاوية الى يزيد بمائتى ألف درهم ، ومائتى ثوب . فبعث يزيد الى الأحنف بمائة ألف درهم ومائة ثوب .

نقول : إن أخذ قول الأحنف على إطلاقه كان فيه ضرر عظيم ، وإفساد للأبناء ، فإن الولد إذا أعطى كل ما طلب ، وكأن همه مصروفا للشهوات ، فانه يتمادى فيما هو فيه فلا ينفعه حب أبيه له ، ومواتاته إياه على الأباحة . وإنما هى الحكمة يجب أن تنير للوالد مسلكه فيما يجب أن يكون حيال ابنه.

توبة شاعر

نشأ أبو على الحَـكَمى فى النصف الثانى من القرن الثانى للهجرة ، وكان كل شىء فى الحياة آنذاك يبدو متناقضا ، فبينا ترى المساجد تزخر بالوعاظ والمرشـدين ، ترى مجالس الأدباء والشعراء تدعو الناس — فى غـير تورع ولا تقية — الى الخروج عن حدود الله ، وتنديهم للوقـوع فى محارمه وحماه ؛ وبينا ترى الزاهد العابد تـكاد الشمس تطلع من جبينه طهارة ووضاءة وتقوى ، ترى الماجن العربيد يهيب بأصحابه الى عبث ولهو .

فى هذه البيئة الطاهرة النقية من جانب ، الموبوءة الملونة من جانب آخر نشأ هذا الشاعر ، فدرس القرآن وحفظه على العالم الـكبير التقى الورع يعقوب الحضرمى ، ولما أتم حفظه قال له أستاذه « اذهب فأنت أقرأ أهل البصرة » . ثم انتقل الى (بغداد) وهى يومئذ مدينة العلم والنور فنهل من معارفها ، وتَروى من منابعها الصافية ، وتلمذ لجلة علمائها ، وأصبح محدثا راوية ؛ روى عنه الامام العظيم محمد ابن إدريس الشافعى ، ودرس النحو على أئمـة العصر ، وبرع فى غـيره من العلوم حتى قال فيه اسماعيل بن نوبخت إنه أعلم الناس . ولا غرو فقـد حدثوا أنه أحاط بكل ما كان فى عصره من ثقافة عربية وفارسية وهندية ويونانية ، ولـكن ساء حظه وخذله جده فلقى صحابة السوء ، وصاحب طائفة من الوالغين فى المحارم ، وأعجب بهم وأعجبوا به ، وقـد كان فى نشأته الأولى ما يدفع به الى هـؤلاء ، ويجعله يتأثر بهم ؛ ذلك أنه نشأ فى بيت لم يغلق له رِتاج على الفضيلة ، ولم تدخـل له سجية حميدة من باب ، فرضع أول ما رضع من هذه اللبان التى تدرها أخلاف مئوفة ، وتهيئها أيد ملوثة .

هـكذا هيأته الحياة ؛ وعلماء النفس يحدثوننا فى ثقة ويقين أن شخصية الانسان توضع نواتها فى أيام طفولته الأولى ، وأن السنوات الخمس الأولى فى حيـاة الطفل هى التى تضـع فى نفسه قوانين السلوك التى يلتزمها فيما بعد ، ولذلك يعلقون أهمية كبيرة عليها ، ويعنون بها عناية تامة ، ويرجعون كل شىء فى حياة الانسان الى هذه السنوات .

ونحن نرى أن هذا الشاعر أصدق مثال لنظريتهم ؛ فقد سار فى حياته على وفق نشأته ، وأرخى لنفسه العنان ، وجرى فى سبيل الهوى غاية حُضْره ، وضرب فى مضلة أوشك ألا يجـد فيها معلما يتهدى به ، وكان له فى كثير من المساوئ مذهب وطـريق ، وأصبح اسمه علما على العبث والمجانة ، فما يكاد يذكر ـ الى يومنا هذا ـ حتى تثب الى الاذهان صور كثيرة من المنكرات .

والحق أنه كان مثالا صحيحا لهـذه الانحلالات الخلقية التى هبطت على الدولة العربية مع تلك الدولة الأجنبية التى كانت لها السيطرة الحقيقية ، فأملت عليها ثقافتها وعاداتها وأخلاقها فكادت تغير فيها كل شىء ، والشاعر يمت الى هؤلاء ويدين بمـذهبهم ، وينعى على العرب تقاليدهم وعاداتهم ، ودينهم ، وحسبنا أن نجعل هـذا البيت عنوانا لجموحه وضلاله :

بكرت تبصرنى الرشاد وهمتى   غير الرشاد ومذهبى وخلائقى

كما أننا نجمل كل الأجمال ونفصل كل التفصيل إذا جعلنا هـذين البيتين عنوانا لمذهبه فى الحياة :

تمتع من الدنيا بساعتك التى   ظفرت بها ما لم تعقك العوائق
فما يومك الماضى عليك براجع   ولا يومك الآتى به أنت واثق

ولقـد بلغ به الجموح والغى أن يقول « لا يخطر النسك لى على بال » . لـكن الدين قوى غلاب لا يزال يشع فى نفس العامه فى غوايته حتى يسيطر عليها ، ولقد كان له فى نفس الشاعر أفاعيل ، فأنا نجده فى فورة عمايته يثوب الى ربه ، ويتذكر جبروته فيصيح :

خوّفنيانى اللهَ ربكما   وكخيفتيه رجاؤه عندى

ويتعلق بمذهب أهل السنة ويخاصم المعتزلة ويهجوهم لأنهم لا يرون العفو عن العصاة :

فقل لمن يدّعى فى العلم معرفة   حفظت شيئا وغابت عنك أشياء
لاتحظر العفو إن كنت امرءاً حرجا   فان حظركه فى الدين إزراء

غير أنه كان يتخذ هذا المذهب أحيانا تُكأة يستند إليها فيقترف ما يقترف مستنداً على أن عفو الله أكبر :

وثقت بعفو الله عن كل مسلم   فلست عن الصهباء يوما بمقصر

وهذا مذهب خطر لا يزال الاغرار يتبجحون بمثله . ونحن نظن أن هـذا الشاعر كان يهدف من وراء ذلك إلى غرض أبعد ، فهو لم يكن - فيما أقدر — يقصد إلى الاعتذار لنفسه عند الناس ، فقد كانوا أهون عليه من أن يعتذر عندهم :

وهان علىّ الناس فيما أريده   بما جئت فاستغنيت عن طلب العذر

ولا الى تهوين القبيح عند نفسه ، فقد كان عليه هينا ، وإنما كان يقصـد الى تهوين القبيح عند الناس ليغويهم ويضلهم ، ولعله ساءه هـو ومن لف لفه أن يجدوا بين الناس العبادَ والزهاد فحملوا عليهم يتنقصونهم ، وبرزوا للعامة ليقولوا لهم إن عفو الله أكبر .

فلما شبع من المعاصى وشبعت منه كما يقول ، وتقدمت به السن ، عاد اليه صوابه ، وبدت له خطاياه بشعة المنظر سيئة المخبر ، فتاب الى ربه ورجع الى رحابه الواسعة .

وأول ما يلفت النظر فى أمره ، الندم على ما فرط فى جنب الله ، والتألم لما قدمت يداه .

ولقد نهزت مع الغواة بدلوهم ... وأسمت سرح اللحظ حيث أساموا
وبلغت ما بلغ امرؤ بشبابه ... فاذا عصارة كل ذاك أثام

ذهبت جدتى بطاعة نفسى ... وتذكرت طاعة الله نضوا

ثم ينتقل من تصور بشاعة أعماله ، وفداحة ذنوبه ، الى اللجوء الى الله يطلب منه المغفرة ويسأله التجاوز عن سيئاته ، مع لهفة حارة ، وضراعة مستكينة :

تعاظمنى ذنبى فلما قرنته ... بعفوك ربى كان عفوك أعظما
فما زلت ذا عفو عن الذنب لم تزل ... تجود وتعفو منة وتكرما

لهف نفس على ليال وأيا ... م تجاوزتهن لعبا ولهوا
وأسأنا كل الإساءة فاللـ ... ـهم صفحا عنا وغفرا وعفوا

وإن الناس ليخطئون أشد الخطأ كما أخطأ جامع ديوانه حين يجعلون مثل هذا الشعر فى باب الزهد ، فما نظمه صاحبه ليكون مواعظ ينتفع بها الناس ، ولكنه كان تعبيرا عن خوالج نفسه فى هذه الحقبة ، وعما يساوره من خوف مما قدم ، ولذلك تجد فيه قوة وإخلاصا لا تجدهما فى هذا الشعر الذى يقوله أبو العتاهية وأمثاله ممن جعلوا همهم تهوين شأن الدنيا ، والتذكير بالموت ، ولكن هذا الشاعر حين يذكر الدنيا يذكرها على أنه قضى فيها أياما أكسبته الشر والذنوب . وأما هذا الذى نراه فى شعره من مثل قوله :

إذا اختبر الدنيا لبيب تكشفت ... له عن عدو فى ثياب صديق

فهو شعر قاله فى أيام شبابه من أمثال هذه الحكم التى تجرى على ألسنة الشعراء نتيجة تجارب لا مظهرا لحالات نفسية أخلاقية .

وقد تمثل لعينيه أمور هى التى ألجأته الى هذا الذى صار اليه من الصلاح بعد الفساد ، مع دوافع نفسية خفية مما كان فى بيئته الأولى ، تمثل له الموت والقبر ، وتمثل له الحساب والعقاب ، وأيقن أنه لن يجد حجة يحتج بها غدا أمام ربه :

يا من أقام على خطيئته ... سدت عليك مذاهب الرشد
منتك نفسك أن تتوب غدا ... أو ما تخاف الموت دون غد
يا نفس موردك الصراط غدا ... فتأهبى من قبل أن تردى
ما حجتى يوم الحساب إذا ... شهدت على بما جنيت يدى

لا تأمن الموت فى طرف ولا نفس وإن تمنعت بالحجاب والحرس
فما تزال سهام الموت نافذة فى جنب مدرع منها ومترس
ترجو النجاة ولم تسلك مسالكها إن السفينة لا تجرى على اليبس

ما حجتى فيما أتيت وما قولى لربى بل وما عذرى
ياسوأتا مما اكتسبت ويا أسفى على ما فات من عمرى

سأسأل عن أمور كنت فيها فما عذرى هناك وما جوابى
بأية حجة أحتج يوم الـ حساب إذا دعيت إلى الحساب

وما أشك لحظة واحدة فى أنه كان صادق التوبة مخلصا فيما وعظ به نفسه ، فلم يكن يداهن الناس ويتملقهم لأنهم — كما مر — كانوا أهون من هذا عنده ، ولم يكن يتصنع ذلك ليبرز فى فن الزهد كما برع فى غيره من الفنون ، فان أكثر هذا الشعر قاله فى أخريات أيامه ، وكان قد بلغ حينئذ من المكانة ما ليس وراءه زيادة لمستزيد ، فلم يكن حب الشهرة فى هذا الفن يخطر له على بال .

ولولا أمور سياسية واجتماعية لخف عن كاهله كثير من هذا العبء الذى ألقاه عليه معاصروه ولا يزال ينوء به الى الآن ، ولكان له فى أذهان الناس صورة غير هذه الصورة البغيضة الى النفوس الصالحة .

ولعلنا نحسن الى الشاعر حين نختم مقالتنا بهذا الحديث راجين له العفو والمغفرة .

« روى البغدادى عن محمد بن نافع قال : كان (أبو على) لى صديقا ، فوقعت بينى وبينه هجرة فى آخر عمره ثم بلغتنى وفاته فتضاعف على الحزن ، فبينا أنا بين النائم واليقظان إذا أنا به ، فقلت (أبا على) قال : نعم . قلت ما فعل الله بك ؟ قال غفر لى بأبيات قلتها هى تحت ثنى الوسادة ، فأتيت أهله فلما أحسوا بى أجهشوا بالبكاء ، فقلت لهم : هل قال أخى شعرا قبل موته ؟ قالوا لا نعلم إلا أنه دعا بدواة وقرطاس وكتب شيئا لا ندرى ما هو ؟ قال قد خلت الى مرقده فاذا ثيابه لم تحرك بعد فرفعت وسادة فاذا برقعة فيها مكتوب :

يارب إن عظمت ذنوبى كثرة فلقد علمت بأن عفوك أعظم
إن كان لا يرجوك إلا محسن فمن الذى يدعو ويرجو المجرم
أدعوك رب كما أمرت تضرعا فاذا رددت يدى فمن ذا يرحم
مالى إليك سوى الرجاء وسيلة وجميل عفوك ثم أنى مسلم

على محمد حسن
المدرس بمعهد القاهرة

صفحات مجهولة من تاريخ التصوف :

الملامتية

فى عصورها الأخيرة

لم يعن الباحثون فى التصوف الاسلامى منذ مدة ليست بالقصيرة بتتبع تاريخ الملامتية ، وإظهار أهميتهم فى حياة المجتمع الاسلامى ، والآثار المختلفة التى تركتها هذه الفرقة فى الحياة الاسلامية بحيث صبغت بعض أنحاء العالم الاسلامى — كخراسان وغيره — بطابع خاص . ولم يبين لنا فى بحث من البحوث — الى وقت قريب — الصلات المختلفة بين أصحاب الملامة وغيرهم من الصوفية والفتيان ، وما تتميز به كل طائفة عن الأخرى

ويكاد يكون أول البحوث فى هذه الناحية ما كتبه ريتشارد فون هارتمان فى مجلة Der Islam فى أبريل سنة ١٩١٨ عن « رسالة الملامتية » لأبى عبد الرحمن محمد بن الحسين السلمى (المولود فى سنة ٣٣٠ هـ والمتوفى سنة ٤١٢ هـ) مؤرخ الصوفية العظيم وأستاذ القشيرى المشهور ، وأحد أحفاد صوفى ملامى مشهور هو أبو عمر اسماعيل بن نجيد السلمى (٣٦١ هـ) وهو أحد أصحاب أبى عثمان الحيرى النيسابورى شيخ الملامتية الكبير .

ولم يحاول هارتمان فى مقاله البحث فى تاريخ الملامتية وتطور مذهبهم وما يتشابهون فيه مع بقية الصوفية وما يتميزون به عنهم ، إنما جعل غاية دراسته الرسالة نفسها لا الملامتية وعقائدهم .

يقول الدكتور أبو العلا عفيفى عن مقال هارتمان « إن دراسته للرسالة لم تتعد تلخيصها وترجمة أهم أجزائها الى اللغة الألمانية ، ومقارنة رواياتها وأسانيدها بعضها ببعض ، واستخلاص بعض أسماء الرواة الذين رووا لفلان أو عن فلان . وذكر ترجمات قصيرة لبعض رجال الملامتية اعتمد فيها الكاتب فى أغلب الأحيان على رسالة القشيرى وحدها أو عليها وعلى طبقات الصوفية للشعرانى . وقد ذكر فون هارتمان كلمة موجزة عن منزلة مذهب الملامتية من تاريخ الأديان » (١) .

واستمر الأمر هذا فى تاريخ الملامتية حتى نشر فى تركيا نص رسالة الملامتية للسلمى مع تعليقات باللغة التركية للناشر التركى . غير أننا لا نستطيع أن نقدر أى تقدير قيمة تعليقات الناشر بسبب عدم معرفتنا للغة التركية .

---

(١) الدكتور أبو العلا عفيفى : الملامتية والصوفية وأهل الفتوة . مجلة كلية آداب فاروق ج سنة ١٩٤٣

وأخيرا قام الدكتور أبو العلا عفيفي أستاذ الفلسفة الاسلامية بكلية الآداب بجامعة فاروق الأول ، وصاحب الابحاث القيمة المشهورة فى فلسفة محيي الدين بن عربي الصوفية ، بنشر مخطوط السلمى نشرا علميا مع تعليقات قيمة ممتازة فى مجلة كلية الآداب بجامعة فؤاد الأول (المجلد السادس - مايو سنة ١٩٤١) وتخريج رجال الرسالة وترجمة لمصنفها . ثم أعقب هذا بنشر بحث آخر قيم عن الملامتية والصوفية وأهل الفتوة فى مجلة كلية الآداب بجامعة فاروق الأول (المجلد الأول - مايو سنة ١٩٤٣) ثم جمع البحثين فى كتاب واحد أخرجته الجمعية الفلسفية فى مطبوعاتها فى الشهر الماضى .

وقد حاول فى الجزء الثانى من البحث أن يبين الأهمية الحيوية لدراسة هذا البحث فذكر أن « قيمته لا تقدر فى تفسير كثير من النواحى الغامضة فى التاريخ والأدب والتصوف والحياة الاجتماعية الاسلامية وفى إيضاح العلاقات بين الجماعات التى خضعت لنظام الفتوة والتصوف وجماعات الفروسية المسيحية فى القرون الوسطى » . ثم بدأ حديثه عن اسم الملامية ، أو الملامتية على غير قياس ثم ذكر صفاتهم وهى صفات سلبية ، ثم الفروق بين الملامى والصوفى ، وهى التى تجعل للملامى طابعا خاصا يميزه عن سائر طوائف الصوفية . وأهم فرق بينهما هو أن الصوفى ينم ظاهره عن باطنه ، وتظهر عليه أنوار أسراره فى أقواله وأفعاله ، فتظهر حينئذ الدعاوى . أما الملامتى فعلى العكس « حفيظ على سر الله يكتم فى نفسه ما بينه وبين ربه ، ثم هو فوق ذلك لا دعوى له لأن الدعاوى فى نظره رعونات وجهل » .

فهو إذن يسقط الدعاوى . ثم تكلم عن الصلات بين الصوفية والفتيان وعرض لنشأة الملامتية بنيسابور . ثم تكلم عن مدرسة نيسابور وأشهر رجالها ، وأثر الزرادشتية فى مذهبهم التشاؤمى ، ولكنه لم يذكر شيئا عن رأى (جولد تسيهر) عن صلة مذهب الملامتية بمذهب الكلبيين اليونان ؛ ولعله اكتفى بنقد هارتمان لهذا الرأى . وانتهى الدكتور عفيفى من تاريخهم ببحث الملامتية فى صورتها النهائية الايجابية عند الطبقة الثالثة من رجالها .

وقام بعد ذلك بتحليل نقدى لأصول الملامتية وفلسفتهم فى النفس ، والتمييز بينها وبين آرائهم عن الروح والسر والقلب والطبع ، ثم تكلم عن فكرتهم عن الرياء فى صوره المختلفة ، وخلص من هذا التحليل النقدى بأن فكرة الصوفية فى النفس - وهى أهم فكرهم - قائمة على فكرة إنكار الذات « وهى الفكرة الأساسية فى الفتوة ، فالفتوة والملامة وجهان لحقيقة واحدة ، وإن الملامتية هم على وجه التحقيق فتيان الصوفية »

ذلك مجمل عام لهذا البحث غير أن هذا البحث لم يذكر شيئا عن الملامتية فى تركيا فى العصور الحديثة بل اكتفى بتقرير أن « الملامتية مضوا فى غلوهم حتى وقعوا فى العصور الحديثة - فى تركيا خاصة - فى نوع من الاباحية . انمحى فيه كل فرق بين الحسن والقبيح والخير والشر .

الغريب أن نجد فى الجرجانى هذه النزعات الحرة التى لا تلتزم حدود المحافظة فى حين أن ناقدا كأبى هـلال العسكرى ينهج نهج قدامة فى الثقافة والنقد يظهر بمظهر المحافظة ويزرى بشعر كثير لأنه ينم عن ضعف فى العقيدة (١١٢ صناعتين) ؛ وأبو تمام فى موازين النقـد عند القاضى يترق فى الدرجـة العالية ويتصرف التصرف المعجز ثم ينحط الى الحضيض ويلصق بالتراب ، لا سيما إذا طلب البديع أو تكلف الاغراب ، وما أكثر ما يتشبه بالبدو فتزل به قدمه فى هوة التكلف ، وما أكثر ما يخطىء فى معانيه وهو شاعر المعانى الدقاق (٥٣ — ٧٦) ، واختلاف الشاعرية الذى آخذ عليه القاضى أبا تمام ونعاه عليه هو المذهب الذى ينم عن حرية الشاعر وخروجه عن أسر الصنعة وذهابه مذهب المطبوعين ، وكان الأصمعى لا يرى فيه ما يستحق المؤاخذة فيقول : « وإنما الشعر المحمود كشعر النابغة الجعدى ورؤبة ، ولذلك قالوا فى شعره : مِطْرَف بآلاف وخمار بواف » (٢٥ و ٢٦ حـ ٢ البيان والتبيين) وكان يقول « الحطيئة عبد لشعره » ، عاب شعره حين وجـده متخيراً منتخبا لمكان الصنعة والتكلف والقيام عليه (١٥٠ حـ ١ البيان) ، وعلى مذهب الأصمعى سار بعض نقادنا المحدثين .

ويأخذ الجرجانى فى عرض حجج هؤلاء الذين يزرون بالمتنبى وشعره ، فيحصر ما أخذوه عليه من مآخذ ، ويأخذ فى نقاشهم ، فيحبب اليهم التؤدة والانصاف ، ويحيلهم الى أذواقهم وطبيعتهم فى تذوق فن المتنبى فى شعره ، عارضا عليهم مثلا من روائعه وآياته وساحر تخلصه (٨٩ـ ١٣٢) وروائع ابتداءاته وذائع أمثاله (١٣٣ — ١٤٤) ويسير فى الرد عليهم الى غايات البحث والنقد والتمحيص ذاكرا ما وهموا وما غالوا وأحالوا فيه :

فالسرقة التى يعظم خصوم المتنبى أمرها ما أكثر من لا يعرف منهم غير اسمها مع أن معرفة أقسامها ومظاهرها ومنازلها فى الوضوح والخفاء وما تعد فيه السرقة من المعانى وما لا تعد فيه ألزم شىء للناقـد الحصيف ، ويفيض القاضى فى شرح ذلك بقوة وفى غاية من التحليل ، ويؤكد ما أكده من وجوب تحرى الانصاف حـين نرمى شاعرا بالسرقة ، فما أكثر ما أخطأ النقاد فى النقد ، كمهلهل فى نقده أبا نواس ، وابن قتيبة فى نقده هدبة ؛ ويذكر أن السرقة عيب قديم ، وقع فيه المحدثون كما وقع فيه الجاهليون والاسلاميون ، وإن جاء ظاهرا مكشوفا فى شعر هـؤلاء ، وجاء خفيا بعيدا — بالنقل والقلب وتغيير المنهج والـترتيب — فى شعر المحدثين ، وأكد عذر المحدثين فى الرقة لأن من تقدمهم قد استغرقوا المعانى وسبقوا اليها وكثيرا ما تتوارد خواطرهم مع أفكار السابقين .

أما ما أنكره خصوم المتنبى عليه فى المعانى والألفاظ والأساليب وفى مذاهب الشعر ، ورأى الجرجانى فيه فذلك ما سنتناوله فى العدد القادم ، إن شاء الله ؟ « يتبع »

محمد عبد المنعم خفاجى

(ملاحظة) حدث خطأ فى ترتيب صحائف هذه الملزمة فجاءت صفحة (٤٠٢) بدل صفحة (٤٠٣) والاربعة عشرة سطرا التى فيها هى تتمة مقالة الملاحية فنرجو أن يلاحظ القراء ذلك

ولكننا لا نعرف صلة تاريخية ـ إلا فى مجرد الاسم ـ بين هؤلاء الملامتية المستهترين وبين أوائل الملامتية الذين صورهم السلمى فى رسالته بتلك الصورة الرائعة » .

ويبدو لى أن هذا الحكم العام عن الملامتية فى تركيا فى العصور الحديثة يحتاج الى بعض التعديل ، وهذا ما سيتبين من الحقائق التى سأوردها عن مؤسس الملامتية فى تركيا وعن أقسام طائفة الملامتية هناك بالرغم من أن بعض الصعوبات تحول بيننا الآن وبين عرض تفصيلات المذهب الملامى فى تركيا فى العصر الحديث ، وأقصد بالعصر الحديث ، القرن الهجرى الماضى . وأهم هذه الصعوبات وأولها أن كتب الملامتية المتأخرين ما زالت فى مكاتب استانبول ، ومكتبة السلطان محمد الفاتح منها بالذات ، مخطوطة لم يصل إليها الباحثون ، ولم ينتفع بها أحد من المستشرقين . ولعل الناشر التركى لرسالة السلمى قد استفاد منها بعض الاستفادة . وثانى هذه الصعوبات هو أن طائفة الملامتية لم يعد لها وجود فى البلاد التركية فى العصر الحاضر لمحاربة حكومة أنقرة الجمهورية لأمثال هذه الطوائف . ولكن الملامتية ما زالت موجودة فى ألبانيا . ثم إن ما تحت أيدينا من معلومات يكفى لاعطاء صورة لا بأس بها عن تلك الطائفة العجيبة وعن مؤسسها فى تركيا فى القرن الماضى ، السيد محمد نور العربى . وعن تلميذه كمال الدين الحريرى ، وهذا ما سنعرض له فى مقالنا فى العدد القادم .

على سامى النشار

مدرس الفلسفة بكلية الآداب

بجامعة فاروق الأول

ذم الشبيبة

لم يترك الشعراء شيئا ، سامحهم الله ، إلا قالوا فيه . وقد ذم بعضهم الشبيبة وهى التى أجمع الناس أجمعون على مدحها والاعجاب بها ، فقال محمود بن مناذر :

لاسلام على الشباب ولا حيـ	ا الاله الشباب من معهود
قد لبست الجديد من كل شىء	فوجدت الشباب شر جديد
صاحب ما يزال يدعو إلى العيـ	ب وما من دعا له برشيد
ولنعم المشيب والوازع الشيـ	ب ونعم المفاد للمستفيد

وقال غيره يمدح الشيب :

يقولون هل بعد الثلاثين ملعب	فقلت وهل قبل الثلاثين ملعب
لقد جل قدر الشيب ان كان كلما	بدت شيبة يعرى من اللهو مركب

كلمة

(تابع ما قبله)

وبعد ذلك الازدهار العلمي في القرن الثالث الميلاد أخذ رجال القانون يفكرون في لم شمث القانون وجمع ما تبعثر وتشتت منه هنا وهناك نظرا لما تعدد فيه من الآراء وتباينت من أجله الأحكام . وبدئ أولا بالأخذ بآراء « بابنيان » كأنها قانون ، وذلك في عهد الملك « كونستنتين » (١) على أساس أن ذلك المشترع هو خير من أنجبتهم روما في القرن الخامس بعد لميلاد ، فأصبح زعيم المفسرين وشيخ المشترعين . وقبل في عهد تيودوز الثاني (٢) وفالنتنين الثاني (٣) بضرورة الأخذ بآراء الفقهاء الخمسة المعروفين ، وهم « بابنيان » و « أو لبيان » و « بولص » و « موديستين » و « جايوس » إذا أجمعوا على الرأي الواحد ، وإذا اختلفوا أخذ بالأغلبية ، وعند التساوي في الأصوات ترجح الأخذ برأي « بابنيان » .

وبعد ذلك ، وبعد مرور تلك الفترة ، أخذت فكرة التجميع تظهر الى عالم الوجود الروماني في القرن الرابع بعد الميلاد . وأمر الملك تيودوز الثاني في القرن الخامس والسادس بالتجميع للرجوع اليه من أجل الفصل في قضايا الأفراد .

ثم جاء الامبراطور « جوستنيان (٤) » في أوائل القرن السادس وأتم عملية التجميع بما هو معروف ، فاخرج مجموعة القوانين (٥) بالمعنى الصحيح للقانون (٦) وقسمها الى ١٢ كتابا تشبها بقانون الـ ١٢ لوحة وتخليدا لذكراه ، وأخرج مجموعة آراء الفقه (٧) وأجاز إلى من عهد إليهم بعملية التجميع وعلى رأسهم « تريبونيين (٨) » أن يختاروا ماشاءوا من أقوال الفقهاء ، بما يأتلف مع حاجات العصر ، وكانوا لذلك يأتون بمبادئ لم يسبق لفقهاء الماضي أن قالوها ليصح الأخذ بها في وقت غير وقتهم . وأخرج مجموعة المبادئ العامة لطلبة الحقوق (٩) وجعل لها من القوة القانونية والنفاذ القانوني ما للمجموعتين السابقتين عليها ، على اعتبار أنها تلخيص لما تقدمها . ثم أخرج أخيرا مجموعة القوانين العصرية (١٠) التي صدرت في عهد حكمه الذي سلخ فيه ثلاثين عاما .

وهذا التجميع القانوني الامبراطوري الجوستنياني للنصف الأول من القرن السادس الميلادي ، كان أمارة على تدهور علم القانون ، وعلى أنه لم يكن هناك من يمكن الوثوق بهم في وضع قوانين حديثة قائمة بذاتها ، ولذا كان هم الجامعين بناء على ما صدر اليهم من الأمر

---

(١) Constantin (٢) Théodose II (٣ Valentinien (٤) Justinien
(٥) Codex (٦) Lege (٧) Digeste أو Digestœ أو Padectœ أو Pandectes
(٨) Tribonien (٩) Institutes (١٠) Novelles .

الامبراطورى أن يقفوا فى عملهم عند الجمع الفقهى ، وجاء عملهم وقد شابته عيوب نمت على نقص فى دقة الوضع ، وعلى الخلو من الوحدة الفنية .

ولم يخرج التجميع عن كونه مجرد تجميع عادى بسيط ، يجمع بين دفتيه شتاتا مختلفا من مبادئ معينة منتقاة من أعمال قانونية سابقة آية فى الابداع الفنى ، وقد جمعها الجامعون ووضعوها بجانب بعضها البعض وربطوها فيما بينها برباط إن دل على شىء فانه يدل على ما أبلوه من البلاء الطويل فى التجميع ليس إلا . وكان يرمى الامبراطور « جوستنيان » الى ضرورة مزج القانون الرومانى بالقانون البريتورى وقانون المفسرين ، وأن يخرج من ذلك كله بمزيج قانونى نافذ ، له سلطان النفوذ الشامل والسلطة الواسعة البعيدة . ولولا ذلك التجميع الأخير لما عرف للقانون الرومانى علمه وفنه ، وما أنضجه فى عصر الاشراق القانونى من آراء كبار رجال الفقه الرومانى وزعماء التفسير القانونى ، والمنشورات السنوية لجماعة البريتورين وفتاوى مجلس الشيوخ وفتاوى الملوك ، وما تطاحن فيه الفريقان للمذهبين البروكولى والسابينى مما غذى علم القانون أحسن غذاء وأمده بأكبر إمداد .

وها هو القانون الرومانى بفضل ذلك التجميع الجوستنيانى فى أوائل القرن السادس بعد الميلاد قد أزهر فى كل بيئة أوربية تمت الى اللاتينية برباط النسب ، وقد غذاه مفسروه فى العصور التالية لظهور التجميع (١) وأخذ المنقبون عن آثاره التالدة يكشفون عما اختبأ منه فى غضون عصوره الأولى ، وأفاض علماؤه فى القرن التاسع عشر وفى طليعتهم العالمان الكبيران الألمانيان « سافينى » (٢) و « اهرنج » (٣) ما أفاضوا فى تفسيره واستعراض مبادئه ، وفى الغوص فى ذرائعه وروحه ، والعالم الفرنسى « بوتييه » (٤) .

وأفاض علماؤه فى أوائل القرن العشرين وعلى رأسهم « اسمن (٥) » و « كوك (٦) » و « جوبيه دوفال (٧) » وجان أبلتون (٨) » و « هوفلين (٩) » و « مونييه (١٠) » من علماء الفرنسيس ما أفاضوا مما جعل المشتغلين بالقانون المدنى فى العصر الحاضر إنما يستقون تاريخ المبادئ القانونية وما قطعته من المراحل فى الأزمان السابقة ، يستقونه من تلك المؤلفات الرومانية ، وذلك فى بسط المبادئ وبيان ذكرياتها وماضيها وحكم التاريخ فيها ، وما يجب أن يكون عليه العلاج التشريعى الصحيح السليم مما كشف عنه الماضى وما يكشف عنه التحليل التاريخى الوضعى والعام ، وما فى ذلك من ربط الحاضر البشرى بماضيه المنصرم ، ومن تعقب المؤثرات البشرية المختلفة التى كان يجهد العقل البشرى الجهد كله فى الوصول الى أرقى مظهر للعدالة فى ميادين القانون ، ومن الوقوف موقف الاعجاب بما أخرجته العبقرية الرومانية

---

(١) Glossateurs (٢) Savigny (٣) Ihering (٤) Pothiers (٥) Esmein
(٦) Cuq (٧) Jobbé Duval (٨) Jean Appleton (٩) Huvelin
(١٠) Monier.

والذكاء الرومانى فى تقدم علم القانون وبلوغه الذروة الكبرى والرقى الكامل ، بما جعل القانون الرومانى كأنه قانون الشعوب ، وكأنه الوحدة المبتغاة فى توحيد القوانين بين الأمم المختلفة ، وكأنه القانون العالمى لما يربط به الجماعات المختلفة بروابط الأصل الواحد والمصدر الواحد ، وبما امتاز فيه واضعو أسسه وزعماء القول عنده ، وبما استفادوه من فلسفة اليونان ، من الافلات من شدة القانون وقسوته والخروج من مضايقه النظرية الدقيقة الى باحات الاعتبارات العملية والأقضية القائمة وأنواع النزاع الثائرة ، بما يلتئم مع العدالة التى توحى بها طبيعة البشر وغريزة الوجود ، بما يفر معه المنطق البحت والبحث النظرى الصرف ؛ والمنطق المجرد لا يلتئم مع ما يرجى لكل حالة معينة من حل موفق يتصل بعناصر النزاع القائم ويمت إليه برابطة الاتصال الموضوعى الواقعى .

إنا لم نرد بهذه الالمامة الخاطفة مجرد العرض العلمى لتاريخ القانون ، ولمجرد بيان الرابطة القائمة والتى يجب أن تقوم بين الشرائع الغربية الحاضرة ، ولمجرد الكشف عما للقانون الرومانى من آثار سحرية ومؤثرات عميقة تغلغلت فى أحشاء الشرائع الحاضرة ، لم نرد منها ذلك إنما أردنا مرامى أخرى وأغراضا أبعد منها ، وابتغينا مقاصد وطنية مصرية ، وآمالا شرقية عربية نادينا من أجلها من زمن ، وقد آن الوقت وحل العهد ودقت ساعة اليقظة الى ضرورة درس تلك الأغراض المصرية والشرقية معا ، فى ذلك الوقت الذى تحررت فيه مصر من نير الامتيازات الأجنبية واستردت استقلالها كاملا غير منقوص وكسرت أغلال النقص التشريعى وقطعت أصفاد القيود القضائية ، وهمت بوضع تشريعات جديدة تأتلف مع التحرر التشريعى والقضائى ، وفى ذلك الوقت الذى أحست فيه الدول العربية بضرورة الاتفاق والتعاون فى مختلف الشؤون ، فعقدت مؤتمرها بمصر وأقرت وثائقها وقالت بتأليف جامعة للدول العربية المستقلة تبغى بها التعاون فى الشؤون الاقتصادية والثقافية والاجتماعية وغيرها (١) .

« يتبع » عبد السلام ذهنى

---

(١) انظر جريدة الأهرام فى ٨ اكتوبر سنة ١٩٤٤ وقد انعقد المؤتمر بالقاهرة وانعقدت له اللجنة التحضيرية فى ٢٥ سبتمبر و٧ اكتوبر سنة ١٩٤٤ وتقرر ما يأتى :

أولا — جامعة الدول العربية : تؤلف جامعة الدول العربية من الدول العربية المستقلة التى تقبل الانضمام إليها ، ويكون لهذه الجامعة مجلس يسمى « مجلس جامعة الدول العربية » تمثل فيه الدول المشتركة فى الجامعة على قدم المساواة .

وتكون مهمتهم مراعاة تنفيذ ما تبرمه هذه الدول فيما بينها من الاتفاقات وعقد اجتماعات دورية لتوثيق الصلات بينها وتنسيق خططها السياسية تحقيقا للتعاون فيها وصيانة لاستقلالها وسيادتها من كل اعتداء بالوسائل الممكنة وللنظر بصفة عامة فى شؤون البلاد العربية ومصالحها

وتكون قرارات هـذا المجلس ملزمة لمن يقبلها فيما عـدا الأحوال التى يقع فيها خلاف بين دولتين من أعضاء الجامعة ويلجأ فيها الطرفان الى المجلس لفحص هذا الخلاف . فى هذه الأحوال تكون قرارات مجلس الجامعة نافذة ملزمة .

ولا يجوز على كل حال الالتجاء الى القوة لفض المنازعات بين دولتين من دول الجامعة . ولـكل دولة أن تعقد مع دولة أخـرى من دول الجامعة أو غيرها اتفاقات خاصة لا تتعارض مع نصوص هذه الأحكام أو روحها . ولا يجوز بأية حال اتباع سياسة خارجية تضر بسياسة جامعة الدول العـربية أو أية دولة منها .

ويتوسط المجلس فى الخلاف الذى يخشى منه وقوع حرب بين دولة من دول الجامعة وبين أية دولة أخرى من دول الجامعة أو غيرها للتوفيق بينهما .

وتؤلف منذ الآن لجنة فرعية من أعضاء اللجنة التحضيرية لإعداد مشروع نظام « مجلس الجامعة » ولبحث المسائل السياسية التى يمكن إبرام اتفاقات فيها بين الدول العربية .

ثانيا — التعاون فى الشؤون الاقتصادية والثقافية والاجتماعية وغيرها :

(ا) تتعاون الدول العربية الممثلة فى اللجنة تعاونا وثيقا فى الشؤون الآتية :

١ — الشؤون الاقتصادية والمالية بما فى ذلك التبادل التجارى والجمارك والعملة وأمور الزراعة والصناعة .

٢ — شؤون المواصلات بما فى ذلك السكك الحـديدية والطرق والطـيران والملاحة والبرق والبريد

٣ — شؤون الثقافة .

٤ — شؤون الجنسية والجوازات والتأشيرات وتنفيذ الأحـكام وتسليم المجرمين وما الى ذلك .

٥ — الشؤون الاجتماعية .

٦ — الشؤون الصحية .

(ب) تؤلف لجنة فرعية من الخبراء لـكل طائفة من هذه الشؤون تمثل فيها الحـكومات المشتركة فى اللجنة التحضيرية وتكون مهمتها إعـداد مشروع بقواعد التعاون فى الشؤون المذكورة ومداه وأداته .

(ج) تؤلف لجنة للتنسيق والتحرير تكون مهمتها مراقبة عمل اللجان الفرعية الأخرى وتنسيق ما يتم من أعمالها أولا فأولا ، وصياغة مشروعات اتفاقات وعرضها على الحـكومات المختلفـة .

(د) عندما تنتهى جميع اللجان الفرعية من أعمالها تجتمع اللجنة التحضيرية وتعرض عليها نتائج بحث هذه اللجان تمهيدا لعقد المؤتمر العربى العام .

ثالثا — تدعيم هذه الروابط فى المستقبل : مع الاغتباط بهذه الخطوة المباركة ترجو اللجنة أن توفق البلاد العربية فى المستقبل لتدعيمها بخطوات أخرى وبخاصة إذا أسفرت الأوضاع العالمية بعد الحرب القائمة عن نظم تربط بين الدول بروابط أمتن وأوثق .

رابعا — قرار خاص بلبنان : تؤيد الدول العربية الممثلة فى اللجنة التحضيرية مجتمعة احترامها لاستقلال لبنان وسيادته بحدوده الحاضرة وهو ما سبق لحكومات هذه الدول أن اعترفت به بعد أن انتهج سياسة استقلالية أعلنتها حكومته فى بيانها الوزارى الذى نالت عليه موافقة المجلس النيابى اللبنانى بالاجماع فى ٧ اكتوبر سنة ١٩٤٣ .

خامسا — قرار خاص بفلسطين :

(ا) ترى اللجنة أن فلسطين ركن مهم من أركان البلاد العربية ، وأن حقوق العرب لا يمكن المساس بها من غير إضرار بالسلم والاستقرار فى العالم العربى .

كما ترى اللجنة أن التعهدات التى ارتبطت بها الدولة البريطانية والتى تقضى بوقف الهجرة اليهودية والمحافظة على الاراضى العربية والوصول الى استقلال فلسطين هى من حقوق العرب الثابتة التى تكون المبادرة الى تنفيذها خطوة نحو الهدف المطلوب ونحو استتباب السلم وتحقيق الاستقرار .

وتعلن اللجنة تأييدها لقضية عرب فلسطين بالعمل على تحقيق أمانيهم المشروعة وصون حقوقهم العادلة .

وتصرح اللجنة بأنها ليست أقل تألما من أحد لما أصاب اليهود فى أوروبا من الويلات والآلام على يد بعض الدول الاوربية الدكتاتورية . ولكن يجب أن لا يخلط بين مسألة هؤلاء اليهود وبين الصهيونية إذ ليس أشد ظلما وعدوانا من أن تحل مسألة يهود أوروبا بظلم آخر يقع على عرب فلسطين على اختلاف أديانهم ومذاهبهم .

(ب) يحال الاقتراح الخاص بمساهمة الحكومات والشعوب العربية فى « صندوق الأمة العربية » لانقاذ أراضى العرب بفلسطين الى لجنة الشؤون الاقتصادية والمالية لبحثه من جميع وجوهه وعرض نتيجة البحث على اللجنة التحضيرية فى اجتماعها المقبل .

وإثباتا لما تقدم وقع هذا البروتوكول بادارة جامعة فاروق الأول بالاسكندرية فى يوم السبت ٢٠ شوال سنة ١٣٦٣ الموافق ٧ اكتوبر سنة ١٩٤٤ م

عرض ونقـد :

بعث الشعر الجاهلي

جاءني بريد العراق فطالعني من بينه ذلك الـكتاب الطريف : « بعث الشعر الجاهلي » تأليف الدكتور مهدي البصير ، من زعماء الأدب في العراق الشقيق ، وقد كان زميلا لأديبنا المصري الدكتور طـه حسين بك ، ونال مثله شهادة الدكتوراه من السوربون ؛ ومن اسم الـكتاب تستطيع أن تفهم بسهولة أن موضوعه هـو البحث في الشعر الجاهلي — خصوصا المعلقات السبع — وإثبات حقيقة هذا الشعر ، ووجود قائليه في الحياة يوم قيل ، والاشادة بما في هذا الشعر من خصائص ومميزات ! .

والـكتاب بعـد هذا يتكون من ثماني محاضرات ، تكلم الدكتور في الأولى منها عن « امرئ القيس » وتاريخه ومعلقته ، وأثبت وجود الشاعر التاريخي وصحة نسبة شعره إليه ، فـكان مع إيجازه موفقا ؛ ولـكنه قـد أدهشني قول الدكتور في (ص ٢٣) عن قصيدة « قفانبك » لامرئ القيس : « إنها تمتاز برغم بداوتها بقلة الغريب وسهولة التعبير » . وفي (ص ٢٤) يقول : « وهي لا تضطرنا في كثير من الأحيان لاستشارة المعاجم اللغوية » .

أرجو أن يسمح لي الدكتور بمخالفته في هذا الرأي ، فاننا إذا اتخذنا القارئ المتوسط مقياسا لنا — وهو ما يجب أن يكون منا — رأينا أن قصيدة « قفانبك » تحوي الـكثير من الألفاظ اللغوية الغامضة التي يستعصي فهمها على ذلك القارئ المتوسط ، وإليك من القصيدة مثلا هذه الـكلمات : « سمرات ، ناقف ، ريا ، كورها المتحمل ، هداب الدمقس المفتل الـكشح ، ترائبها ، السجنجل ، المقاناة ، نصته ، أثيث كقنو النخلة المتعثكل ، مستشزرات ، المقاص ، كشح ، الجديل ، أساريع ظبي أو مساويك إسحل ، اسبكرت ، المعيل ، منجرد قيد الأوابد هيكل ، الـكديد المركل ، خذروف ، أيطل ، إرخاء سرحان ، الـكنهبل .... الخ » .

ألا يرى الدكتور في هذه الـكلمات التي ذكرتها — تمثيلا لا استقصاء — غرابة وتساميا عن الأذهان المتوسطة ؟ . ألا يحتاج القارئ الى استنباء المعاجم بشأن هذه الألفاظ ؟ . إن من أكبر الدلائل على كثرة الغريب في « قفانبك » هو قيام الـكثيرين من أهل اللغة بوضع الشروح المتعددة المبسوطة في شرحها وتفسير كلماتها ، وإن القارئ لقصيدة « قفانبك » لا يجـد بها إلا ما يقرب من عشرين بيتا — مع أكثر تقدير — لا تحتاج ألفاظها الى شرح معاجم ، والباقي عسر الفهم غامض المعنى ! .

وفى (ص ٢٥) أشار الدكتور الى ميزة لامرئ القيس زعم أنه ينفرد بها وحده ، وهى عنايته بضبط المواقع والأمكنة ، والراجح عندى أن هذه خلة شائعة عند العرب ، فما من شاعر عربى أصيل فى عربيته إلا ويعنى بتحديد الأماكن سواء فى شعره أو نثره ، وظنى أن ذلك ناتج من تشابه الأماكن فى جزيرتهم واتساع صحرائهم ، وعدم قيام المدن والدساكر التى تميز المواضع وتبين الأماكن ، وبذلك يعلم المتحدث أن المكان الذى يقصده فى كلامه لن يُعرف إلا إذا حُدد بحدود ومعالم !.

وقد زعم الدكتور أن الشطرة الثانية من بيت امرئ القيس :

ويوم عقرت للعذارى مطيتى   فيا عجبا من كورها المتحمل

جىء بها نزولا على ضرورة العروض والقافية « فقط » إذ لا غرابة فى حمل كور مطية معقورة على غيرها .. ونرد على الدكتور زعمه فنقول : إن هذه الحالة مما يستدعى العجب ، فامرؤ القيس قد أقبل فى الصباح على مطيته وهى أقوى ما تكون ، ولكنه نزل على إرادة الجمال والهوى فعقر مطيته وشوى لحمها للعذارى ، وعند رجوعهن تقسمن متاع مطيته ، فكأنه قال : ياعجبا !.. أأغدو فى الصباح ومعى ناقتى التى أعزها واحتاج إليها ، ثم أؤوب وقد فقدتها وتقسمت العذارى كورها ؟ . . .

وفى (ص ٣٥) أورد الدكتور لزهير هذا البيت :

تداركتما عبسا وذبيان بعد ما   تفانوا ودقوا بينهم عطر منشم !

وتوقعنا أن يشرح عبارة « ودقوا بينهم عطر منشم » فقد اضطربت فى شرحها الأقوال ولكنا وجدناه يحيلنا على موضع لا نعرفه — لأنه لم يأت بعد — بقوله : « راجع البحث عن الأسلوب » . ونذهب نفتش عن هذا الموضع الذى شرحت فيه هذه الجملة فلا نجده إلا فى (ص ٤٥) أى بعد عشر صفحات ؛ وأظن أن فى ذلك إيهاما على القارئ وبلبلة لذهنه !.

ويقول الدكتور : إن جملة « ودقوا بينهم عطر منشم » معنى زائد يتم المعنى المراد بما قبله ، ولكننى أحب أن أقول له : ألا يصح أن يكون ذلك من باب « الايغال » وتمكين المعنى فى ذهن السامع ، وذلك كقول الخنساء :

وإن صخراً لتأتم الهداة به   كأنه علم فى رأسه نار !

وقول المتنبى :

وما الدهر إلا من رواة قصائدى   إذا قلت شعرا أصبح الدهر منشدا ؟.

ويذكر المؤلف قول زهير :

وأعلم علم اليوم والأمس قبله   ولكننى عن علم ما فى غد عم !

ويفسره بقـوله : « يعلن الشاعر أنه يعرف ماضى الحياة وحاضرها لأنه رآهما ، ولـكنه يجهل مستقبلها ، أى أنه لا يؤمن بالبعث » . ونحن نسائله : كيف استنتجت عـدم إيمان الشاعر بالبعث ؟ أعدم معرفته للمستقبل ينص على إنكاره للبعث ؟ . ألا يصح أن يكون المعنى إننى أجهل ما يأتينى الله به فى قابل أيامى ، أيكون ذلك خيرا أم شرا ، لأننى لم أعط علم الغيب فيكون البيت دليلا على الايمان لا على الـكفران ؟

وفى المحاضرة الثالثة تكلم الدكتور عن معلقتى عمرو بن كلثوم والحارث بن حلزة اليشكرى ، فأجاد القـول وأحسن التحليل ، إلا أنه يقول عن غلو ابن كلثوم فى الفخر إنه « صورة صادقة من أنفة البدوى وإبائه ونخوته » . . . ولست أرى رأى الدكتور ، بل إن السبب فى هـذا الغلو هو أن ابن كلثوم فى موقف خصام ومنافسة ومفاخرة ، فهو يستعمل لسانه وفصاحته فى دفع التهم عنه ، وتعداد المفاخر — ولو كانت كاذبة — لشخصه وقبيلته ، وإلا فأكثر الفخر الذى ذكره ابن كلثوم فى قصيده لا يكاد يعقل ! . .

ويقول الدكتور فى (ص ٥٩) : « يظن زميلنا الأستاذ طه حسين أن سلاسة اللفظ فى معلقة ابن كلثوم دليل على افتعالها بعد الاسلام ! ولـكنه يخطىء فى هذا بعض الشىء ، فلغة القرآن الـكريم لاتقل سهولة ودماثة عن لغة هذه المعلقة ، ولم يفصل بينهما قرن » . . ولست أدرى قيمة الحجة التى احتج بها الدكتور البصير هنا ؛ فما أثر الزمن فى السهولة والغموض ؟ ألا يصح أن يجتمع شاعران أو كاتبان فى زمن واحـد وبيئة واحدة ، ومع ذلك يأتى نتاج أحدهما غريبا غامضا عسرا ، والآخر سهلا سلسا ظاهرا ؟ . حسب الدكتور أن يقارن مثلا بين أدب مصطفى صادق الرافعى وأدب زكى مبارك ، وهما من أبناء عصر واحد وبينهما بون شاسع !

ولم يتحدث الدكتور فى كتابه عن معلقة طرفة بن العبد ، ومعلقة لبيد بن ربيعة ، مع أنه قد ذكر ضمن مراجعه كتاب « القصائد العشر » . . . أفما كان يجـدر به أن يتحدث عن القصائد السبع المتيقن أنها معلقات ، بله أن يتحدث عن القصائد الثلاث المـكملة للعشر ، والتى اختلف فى أنها من المعلقات أو ليست منها ؟ ! . .

ولقد وقف المؤلف موقفا خطيرا فى نهاية المحاضرة السابعة ، إذ أخذ يتحدث عن وجوه الشبه بين المعلقات والقرآن ، وإنه لمن الجرأة — ولو فى نظر المسلمين على الأقل — أن أعقد مقارنة بين كلام الله العزيز الحـكيم الذى لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه ، وكلام البشر ، مهما كانت بلاغة هؤلاء البشر ! ! . . .

والـكتاب بعد ذلك فتح جـديد فى الأدب العراقى ، وسفر قيم فى المـكتبة العربية ، نشكر صاحبه عليه ، راجين له فى ميدان الإنتاج العلمى المزيد ؟

أحمد الشرباصى
خريج كلية اللغة العربية

مشكلة تدريس اللغة العربية

ياناق جدى !!

من المحقق أن هذه الناقة ليست ناقة أبى العلاء ، التى أفنى إبطاؤها به ، عمره وصبره ، وأفنى كذلك أحلاسه وأنساعه ؛ فقد نفقت هذه الناقة منذ بعيد ، فلم يعد الى دعائها من سبيل .

ولكن ناقتنا التى ندعوها الى السير ، ونطمع منها فى الجد ، هى ناقة وزارة المعارف .

ولعلك توافقنى — يا سيدى — على أن هذه الناقة أجل خطرا ، وأبعد أثرا من ناقة أبى العلاء ، فهى تحمل على غاربها الميمون ، ويتعلق بهواديها الطويلة مئات المئات من أبناء الأمة يرجون أن تسير بهم سيرها القوى الثابت فتخرجهم من هذا الظلام الى نور قوى واضح يبصرون فيه .

ولقد كانت ناقة أبى العلاء ، وإن أسرفت فى اتئادها ، وبالغت فى تأنيها ، تقطع الأشواط البعيدة على طول المدى وانفساح الزمن ، ولكن ناقتنا هذه تسير فى محلها ، تحرك رجليها صعودا وهبوطا ، وتمد عنقها أخذا وردا ، وهى مع ذلك ثابتة لا تتزحزح ولا تتحلحل .

ولعله من الانصاف للناقة ، أن نقرر أنه كان يصيبها النشاط فى بعض الأحيان ، وكان يرجى — لو تابعت نشاطها — أن تقطع ، وأن تنفع . ولكنها ذات آفة عارمة صارمة ، فهى لا تكاد تخف للسير حتى تجد زمامها قد اضطرب بتغير الأيدى ، وترى أنها ملجأة الى أن تأخذ بأسباب الأناة ، وترى أنها بعدُ مرغمة أن تسير فى محلها لا تتقدم ولا تتأخر ، وترى آخر الأمر أنها لابد أن تسير ، ولكن الى الوراء البعيد !! .

لقد سمعت الناقة حداء الدكتور طه حسين ، فى حل مشكلة تدريس اللغة العربية ، ودعاها الى ألا تعتسف بنفسها وبأبناء الناس معها تلك الطرق الوعاء الملتوية ، وأعلن فيما أعلن أن اللغة الجاهلة لا تزال بخير ، ما دام النحو يدرس على هذا النحو ، وما دامت البلاغة تبلغ بعقول التلاميذ الى درك السقوط والاسفاف ، وتصرفهم عن النبع العربى والبيان الصافى ، بتخاليط من المنطق المشوش والاصطلاحات الركيكة .

وهى كذلك قد سمعت نداء الأستاذ أحمد أمين فى حل مشكلة تدريس اللغة العربية ، فقد دعاها إلى أن توفر عليها جهدها ، وألا تسرف فى الشطط ، ولا تمعن فى الغلط ، وأن تأخذ بأسباب السلامة إن كانت لا تحب أن ترتمى فى أحضان السلامة .

لقد أخذ الأستاذان الناقة أخذا رفيقا ، ولم يمعنا فى النصح لها ، ولم يحددا طرق السلامة التى يرجوان ، ولم يعنيا بلفت ناقتنا هذه العنيدة البليدة عن خطتها إلى خطتهما هذه السديدة الرشيدة ! ومضيا لطيهما لايلويان ، ومضت فى سبيلها لاتلوى !

وهانحن أولاء نفتتح عيوننا اليوم على كتاب جليل لأستاذ جليل ، فوقف للناقة ، واستوقف الناقة ، وعالج تلك الطرق العتيقة التى اتخذتها سنين طويلة ، فجهدت وأجهدت ، وشقيت وأشقت .

تناول بقلمه القوى ، تلك الآراء التى قيلت ، على سياسة الناقة ، وفند رأى من يقول بوجوب التوفيق بين العربية والعامية ، ومن يشير باصطناع العامية ، ويخلص بأن ذلك لا يحل المشكلة ، وأشار بالعمل على ترقية المتكلمين بالعربية ، ثم درس أسلوب تعليم اللغة العربية ، وكشف عن أبرز عيوبه ، وهو اصطناع القواعد دون الاعتماد على المرانة والتكرار الذى يكسب الملكة ، ونادى بأن الملكة محال أن تكتسب بالقواعد ، وأن الاعتماد عليها أسلوب الفطرة فى تعليم اللغات ، وكشف عما فى الملكة من أسرار عجيبة ، وسفه رأى أبى الفتح بن جنى إذ زعم أن العرب كانت تعرف قواعد النحو . تناول الصعاب التى تعترض تكوين الملكة وحاول تذليلها ، وعرض لهذه الخرافة التى تزعم أن العربية لا تقوم الى جانب العامية عرضا نظريا ، وعرضا عمليا .

والأستاذ الجليل عرض للمنهج الذى يجب أن تقوم عليه الدراسة فى المدرسة المصرية عرضا موفقا ، وأشار :

١ — بوجوب حذف القواعد من التعليم الابتدائى كله ، لأنها فلسفة للغة وعناء للمعلمين والمتعلمين ، وإفساد للتفكير ، وعوق للتعبير .

٢ — بوجوب الاكثار من المحفوظات المناسبة التى تعطى الفرصة للتلميذ فى تأسيها واحتذائها ، وألم بما فى ذلك من فوائد اجتماعية وأخلاقية وأدبية .

وقد دعم رأيه بنقول كثيرة من أمراء البيان ، وعلماء التربية من عرب وفرنجة قدماء ومحدثين .

وعلق آمالا كبارا على الأسلوب الجديد ، ورجا أن تكون العربية لغة التخاطب يوما ما ، وأبان أن هذا الاصلاح اللغوى إصلاح اجتماعى ، وأننا أحوج الناس الى الانتفاع باللغة فى إصلاح الاجتماع .

وأخيرا وبعد هذا الجهاد المضنى ، وقف فاستحث ناقتنا هذه العنيدة البليدة الوانية قائلا :

يا ناق جدى ، فقد أفنت أناتك بى   صبرى وعمرى ، وأحلاسى وأنساعى

ومِنْ بعد :

فمن عسى أن يكون هذا الذى يحمل المشعل ، ويستوقف الناقة ، ليقودها بزمام جديد ، ويهديها الى طريق رشيد ، ويدعوها أن تتبدل بخطاها هذه المرتجفة الخائفة المتعثرة خطا أخرى سديدة مفيدة قوية حازمة ؟

ذلك هو الأستاذ الجليل الشيخ محمد عرفة عضـو جماعة كبار العلماء والأستاذ بتخصص الأستاذية بكلية اللغة العربية .

وإننى لأعتقد — والله حسبى — أن وزارة المعارف لو ضمت صاحب هذه الدعوة الى هؤلاء الذين بدءوا بدراسة المشكلة ليدرسوا مايرى ، ويدرس مايرون ، لـكان ذلك أدنى الى النجاح واسلاك سبيل الرشد .

أما نحن — معشر المدرسين — فاننا عازمون على الاستجابة الى هذه الدعوة فى حدود طاقتنا ، ناوون ألا ندع جهدا يمكن بذله فى سبيل تكوين الملـكة دون أن نبذله مطاويع سماحا صيانة للعربية ، وحماية للبيان ؟

كامل السيد شاهين

المدرس بالمدارس الأميرية

الآداب الخطرة

الأدب محبب الى النفوس ، خلاب للشعور ، وهو بهذا الوصف أفعل مؤثر فى خدمة أصحاب المبادىء الشريفة ، والغايات البعيـدة ، ولـكنه بعيد الغـور فى إفساد الأفئدة ، وتضليل العقول ، فى أيدى جهلة الأدباء من عمى البصائر ، وموتى القلوب .

من الأدب المهلك قول بشار العقيلى :

أعاذل إن العـذر سوف يفيق	وإن يسارا من غـد لخليق
وما كنت إلا كالزمان إذا صحا	صحوت وإن ماق الزمان أموق

فقوله صحا الزمان وماق أى حمق ، فهو من الأخطاء التى يعتذر بها فسدة الأخلاق عن فسادهم . فليس للزمان شخصية غير صفات أهله ، فان فسدت شؤون الناس فيه ، فان أهله كانوا السبب فى ذلك ، وليس من العقل ولا من الرجولة إذا حمد أهل زماننا أو حمقوا أن نقلدهم فى الجمود والحماقة ، فنزيد الشر استشراء ، ولـكن العقل والرجولة أن نعمل على إصلاحهم مع العاملين ، فليتق الله الأدباء فى إخوانهم الذين يعجبون بآدابهم فـلا يدسوا لهم السم فى الرحيق .

النقد الادبى فى القرن الرابع

— ٤ —

الوساطة : نهجها العلمى وبحوثها :

سلك الجرجانى فى وساطته مسلك الآمدى من قبل فى موزانته فجعلها حوارا بين خصوم المتنبى وأنصاره المنصفين له إنصافا يقوم على عدالة الحكومة الأدبية ، كما جعل الآمدى موازنته حوارا بين أصحاب الطائيين : أبى تمام والبحترى ، وإن لونت ثقافة كل من الرجلين حواره بلون يوائمها كل المواءمة ، فكان حوار الجرجانى حوارا أدبيا يتجلى فيه ذوقه ووجدانه وحوار الآمدى حوارا علميا يتجلى فيه عقله واطلاعه ، والغرض الأول للجرجانى فى وساطته هو إنصاف المتنبى من خصمه ، لذلك حتم فى أول كتابه تجريد الحكم الادبى على الشاعر من الاعتبارات الشخصية (ص ١١ و ١٢ من الوساطة) .

وذكر الجرجانى المتعصبين للمتنبى وعليه وعقوق الفريقين له أو للادب فيه ، وأوجب الاعتراف بالفضل لذويه ، واعتذر لهم مما يقعون فيه من أخطاء فنية ، فأى (فنان) كان بمنجى من الخطأ ؟ وهل سلم منه شاعر من الجاهليين أو الاسلاميين ؟ وإنما كان احتجاج النحويين فى خطئهم محض تكلف لايستسيغه ذوق (ص١٣ — ٢٠) ولم والخطأ من طبيعة الانسان ؟ وما دام الشعر علما من علوم العربية قوامه الاحسان فيه مع الطبع والرواية والمران والذكاء فأى مانع من تفاوت ملكات الشعراء وتباين منازلهم فيه — أيا كانوا وفى أى عصر يعيشون — ؟ وإن كان للبيئات الأدبية العامة والخاصة أثرها فى تلوين الشعر بألوان تختلف جزالة ورقة ، فالشعر الجاهلى فى قوته وجزالته ، وشعر المحدثين فى رقته وعذوبته ، يخضع كل منهما لما يخضع له الآخر من تأثر بعوامل البيئة والزمن ، وخضوع لأحكام النقد الادبى العادل ، وما الرقة التى تراها أحيانا فى الشعر الجاهلى إلا صورة لاختلاف الأخلاق والطباع والأذواق ، وتركيب الخلق ، ولون المعيشة فى البيئات العربية ، وهى أكثر ما تأتيك من قبل العاشق المتيم ، والغزل المتهالك ، أما رقة المحدثين فهى ترف الحضارة سرى من جداول الحياة وأسباب العيش ففاض على شواطىء العقل والتفكير والعواطف رقة وجمالا وعذوبة ، حتى كان يتعسر على الشاعر منهم الظهور فى فنه بمظهر البداوة ، فأبو تمام حين أغرب فى ألفاظه ، إغرابه فى معانيه ، مع حرصه على ترف الأداء ، جاء شعره غريبا على الطبع والذوق ، مختلفا فى جودته ، لا تستوى أطرافه وحواشيه ، والاختلاف الواضح فى الشاعرية فى قصائد أبى تمام ، هو السمة الغالبة عليه ، وهو أحد ما نعى على أبى الطيب المتنبى (ص ٢١ — ٢٨) .

ويدعو الجرجانى المحدثين الى الرقة والعذوبة التى تسمو على الساقط السوق وتنزل عن البدوى الوحشى من الأساليب ، وإلى تنزيل الجزالة والرقة منازلها بحسب المعانى والأغراض

والموضوعات ، وسواء فى ذلك الشعراء والـكتاب ، كما يدعوهم الى ترك التكلف والاسترسال مع الطبع ، ويشيد بشعر البحترى وطبعه الأدبى الساحر ، وبما يشا كله فى نسيب جرير فى الاسلاميين ، وامرىء القيس فى الجاهليين ، مما تلمس الفرق بينه وبين غزل أبى تمام ، مع ما فيه من رقة المعانى ولطف الصنعة ، ولـكن لا تجد له من سورة الطرب وهزة الفؤاد ما تجد لغزل بعض الأعراب المطبوعين (٢٩ — ٣٧)

ويذكر الجرجانى ميزان النقد عند العرب ، وأنه إنما يدور حول عناصر الشعر : من شرف المعنى وصحته ، وجزالة اللفظ واستقامته ، وصواب الغرض ، دون مبالاة بالبديع ، أو احتفال بالصنعة ، التى ألم بها القدامى ، وطلبها المحدثون ، من استعارة وجناس وطباق وتقسيم وتصحيف وغير ذلك من ألوان البديع (٣٨ — ٤٨) ؛ وشتان بين هذه النظرة العامة القريبة وبين نظرات قدامة البعيدة فى النقد وعناصره التى بسطها فى « نقد الشعر » .

ويعود الجرجانى الى ذكر خصوم المتنبى ، وأنهم افترقوا فرقتين : فرقة تعاديه لأنها تعادى المحدثين كافة ، وأخرى تخاصمه وحده من بين المحدثين ، فتضع من شأنه من حيث ترفع من شأن أبى نواس ومسلم وأبى تمام والبحترى وابن الرومى وأضرابهم . ويرد على الفرقة الأولى بالاشادة بشعر المحدثين ، ويرى أن الفريق الثانى هم الخصوم اللد الذين صمد الجرجانى لجدلهم (٤٩ — ٥٢) .

ويقارن الجرجانى بين أبى الطيب وسواه من المحدثين ، وهنا نجده جريئا على النقد ، عنيفا فى الحكم ، ثائرا فى الخصومة ؛ فابن الرومى عنده هو الشاعر الذى لا تجد فى قصائده على طولها أكثر من بيت رائع أو بيتين وقد يعز عليك العثور عليهما ؛ ونحن نخرج بالعجب عند ما نحكم أذواقنا فى شعر ابن الرومى ، أو عندما نقارن بين هذا الرأى ورأى ناقد آخر ، كابن رشيق م سنة ٤٥٦ ، الذى ذهب إلى أنه أولى الناس باسم شاعر لـكثرة اختراعه وحسن افتنانه (٢٥٥ حـ ١ عمدة) ، وكالعميدى الذى وقف معجبا بامتداد نفسه وإحاطته باللغة واقتداره على ضروب الـكلام وتصور المعانى العجيبة والتشبيهات الغريبة والحكم البارعة والآداب الواسعة (ص ٧ الابانة فى سرقات المتنبى) ، وكالمعرى م سنة ٤٤٩ الذى لم ينكر عليه أدبه ورأى أن أدبه أكثر من عقله (١٦١ رسالة الغفران) ؛ وأبو نواس فى نظر الجرجانى هو المحدث الذى لا تجد شاعرا أعم اختلالا وأقبح تفاوتاً وأبين اضطرابا وأكثر سفسفة وأشد سقوطا منه ، وهو الشاعر المقدم الذى شهد له خلف وأبو عبيدة والأصمعى وفسر ديوانه ابن السكيت ، وإذا كانت عيوبه من غثاثة ولحن وغلو وخطأ فى أوزان الشعر وموسيقاه ومن ضعف فى العقيدة لم تغض من شاعريته أو تخفض من مكانته فكيف يستساغ ذلك مع أبى الطيب وحده . وهنا يقرر القاضى أن العقيدة يجب أن تكون بمعزل عن الشعر ، وألا تدخل فى حكم النقد الأدبى ، فضلال العقيدة ليس سبباً لتأخير شاعر قدمه شعره ، ومن

بسم الله الرحمن الرحيم

السيرة المحمدية

تحت ضوء العلم والفلسفة

نظرة على كل ما تقدم

أتينا فى السيرة المحمدية على كل ما يجب أن يعرفه طالبها ، وعلى كل ما ينبغى أن يصحبها من بحوث علمية ، وآراء فلسفية ؛ وقد بقى علينا النظر فى تصرف أصحاب النبى صلى الله عليه وسلم بها ، لا لنسجل لهم مبلغ احترامهم لتعاليم رسولهم فحسب ، ولكن للاستدلال عمليا أيضا على صحة ماذهبنا اليه من أن التعاليم الاسلامية هى خير التعاليم التى تبنى الأمم ، وتضمن لها جميع الحوافظ التى تستبقى وجودها ، وكل العوامل التى تدفعها للتطور . ومن ناحية أخرى فان هذه الدراسة وإن كانت تستدعى منا الالمام بتاريخ الأمة الاسلامية فى عهدها الأول ـ وليس هذا مما يتناوله عنوان بحثنا ـ فانها مع ذلك من مكملاته ، لأنها تدل على مبلغ نجاح النبى صلى الله عليه وسلم فى بث المبادئ التى أرسل بها ؛ وهذه ناحية يتفاوت فيها المصلحون ، وتقاس بها قوائم الروحية ، وتؤيد صحة صلتهم بالشؤون العلوية .

بعث النبي صلى الله عليه وسلم الى الناس كافة ، وهى مهمة لم يدعها إنسان قبله فى أية بقعة من بقاع الأرض ، قال تعالى : « وما أرسلناك إلا كافة للناس بشيرا ونذيرا ، ولكن أكثر الناس لا يعلمون » . فهل وفى محمد بهذه المهمة ؟ وهل ماجاء به يصح أن تأخذ به الناس كافة؟

أما إنه وفى بهذه المهمة فما لا مشاحة فيه ، فقد بعث وحيدا ، لا أعوان معه يشدون أزره ، ولا مال لديه يستغوى به العامة ، ولا سلطان له يستميل إليه به محبى الجاه والسؤدد ، ولا أى عامل مادى من عوامل الاغراء والتسويل ، فنجاحه فى دعوته يرجع كله الى كفايته الشخصية لما ندب إليه ، وإلى وفاء ما جاء به بحاجات النفوس ، ومقومات الحياة . فان آنست فيما آل أمر الصحابة إليه جماعة قوية الترابط ، موحدة الوجهة والغاية ، متجانسة الميول والعواطف ، مطمئنة الى ما انتهت إليه ، ومستعدة لأن تبذل أنفسها وأموالها فى تأييد ما هى عليه ، فانما ترى فى الحقيقة أثرا مجسما للدعوة الاسلامية ، لم يشاركها فى تكوينه عامل من البيئة التى تعيش فيها ، ولا باعث من حالة أدبية للامم التى كانت تحيط بها ، فهى صياغة الأصول الاسلامية جسدا وروحا .

أقام محمد صلى الله عليه وسلم ثلاثا وعشرين سنة بين ظهرانى أمته يدعوهم الى الحق ، ويقيمهم على صراطه ، حتى نزل عليه قوله تعالى : « اليوم أكملت لكم دينكم ، وأتممت عليكم نعمتى ، ورضيت لكم الاسلام دينا » ، وكان نزل عليه قبل ذلك قوله : « وما محمد إلا رسول قد خلت من قبله الرسل ، أفأن مات أو قتل انقلبتم على أعقابكم ؟ ومن ينقلب على عقبيه فلن يضر الله شيئاً ، وسيجزى الله الشاكرين » ، وقوله تقدس اسمه : « وعد الله الذين آمنوا منكم وعملوا الصالحات ليستخلفنهم فى الأرض كما استخلف الذين من قبلهم ، وليمكنن لهم دينهم الذى ارتضى لهم ، وليبدلنهم من بعد خوفهم أمنا ، يعبدوننى لايشركون بى شيئا ، ومن كفر بعد ذلك فأولئك هم الفاسقون » . ثم اختاره الله لجواره ، فمضى تاركا أمته وشأنها تتصرف فى شؤونها على مارسمه كتابها ، وسنة رسولها ، حتى أنه لم يسم لها من يخلفه من كبار أصحابه .

فاجأت قومه وفاته فاذهلتهم هنيهة ، وكادت تفتنهم ، ولكن سرعان ما حفزتهم تعاليمه الى العمل ، فنهض أحدهم وهو أبو بكر ، فرقى المنبر وخطبهم قائلا : «أيها الناس من كان يعبد محمدا فإن محمدا قد مات ، ومن كان يعبد الله فانه حى لايموت ، ثم تلا قوله تعالى : « وما محمد إلا رسول قد خلت من قبله الرسل ، أفأن مات أو قتل انقلبتم على أعقابكم ؟ ومن ينقلب على عقبيه فلن يضر الله شيئا ، وسيجزى الله الشاكرين » ، فثاب اليهم صوابهم ، وتركوا رسولهم مسجى فى حجرته ، واجتمعوا تحت سقيفة أحدهم ، وائتمروا فيما بينهم لتعيين من يخلفه ، وهنالك تجلت هذه التعاليم فى أروع وجوهها ، فما مضت غير ساعة تبادلوا فيها الآراء حتى انتهوا إلى رأى إجماعى بتعيين أبى بكر لخلافته ، فكان هذا أجلى مظهر للوحدة الاجتماعية تتجلى على جماعة كانوا بالأمس أوزاعا متعادين يأكل بعضهم بعضا . فان قلنا لم يحدث ما يشبه هذا الحادث الجلل فى أية جماعة من جماعات العالم ، فلسنا بمبالغين ، وها هو تاريخ القبائل بين أيدينا ، إن قلنا إن مثل هذه الوحدة لم تتم إلا فى قرون عديدة ، ولا تتولد إلا تدريجا تحت تأثير عوامل شتى .

ولما تمت بيعة أبى بكر قام فى الناس خطيبا وقال :

« أيها الناس ، قد وليت عليكم ولست بخيركم ، فان أحسنت فأعينونى ، وإن صدفت فقومونى . الصدق أمانة ، والكذب خيانة ، والضعيف فيكم قوى حتى آخذ له حقه ، والقوى فيكم ضعيف عندى حتى آخذ الحق منه إن شاء الله .

« لايدع أحد منكم الجهاد فانه لايدعه قوم إلا ضربهم الله بالذل .

« أطيعونى ما أطعت الله ورسوله ، فإذا عصيت الله فلا طاعة لى عليكم .

« قوموا الى صلاتكم يرحمكم الله » .

نقول : المتأمل فى هذه الخطبة ، وهى أول ما طرق آذان المسلمين من ذى سلطان بعد وفاة النبى صلى الله عليه وسلم ، يرى فيها أصول الديموقراطية ماثلة لا ينقصها شىء . وأين الأمم من

الديموقراطية ، وخاصة الأمة العربية ، فى ذلك العهد ؟ فأما ولايته رياسة الحكومة على النحو الذى حدث من الاجتماع والتشاور فيمن هو أحق برياستها ، ثم مبايعة الناس إياه بعد انتخابه ، فهو إيذان صريح بأن السلطان للامة لا لتقاليد مقررة ، ولا لأوضاع موروثة . وعدم تعيين النبى صلى الله عليه وسلم من يخلفه ، أيد هذا الحق للجماعة أعظم تأييد .

وقول أبى بكر فى خطبته : « فان أحسنت فأعينونى ، وإن صدفت فقومونى » ، إشعار واضح بأن للأمة حق الاشراف على الحكومة ، فتعين المحسن وتؤيده ، وتقوم المعوج أو تعزله .

وفى قوله : « أطيعونى ما أطعت الله ورسوله ، فاذا عصيت الله فلا طاعة لى عليكم » ، إعلان لا يقبل المماراة فى أن الحكومة الاسلامية ذات دستور مقرر هو القرآن والسنة النبوية ، قيد أبو بكر بالسير عليهما نفسه على رؤس الأشهاد ، حتى إنه صرح بأن للامة حق إقالة الحكومة إذا لم تقم بما يوجبه عليها الدستور . وهذه الالتزامات هى الأركان الثابتة للديموقراطية الصحيحة .

هذا المظهر الفذ الرائع لأول حكومة إسلامية تقوم على أنقاض جاهلية جهلاء ، طفرة بدون تطور تدريجى ، يعتبر أمرا خارقا للعادة ليس له شبيه فى تاريخ الاجتماع البشرى ، وحدوثه طفرة فى جماعة كانوا بالأمس القريب منقسمين الى قبائل لا تجمع متفرقها رابطة من أى نوع كانت ، يعد من الانقلابات الفجائية ، التى تعجز عن إيجادها مجرد السنن الطبيعية ، وتميل بالباحث الى تطلب عللها فى ذات التعاليم التى أوجبتها ، وفى التربية الروحية التى قام بها من تولى أمر تلك الجماعة من أول تكونها .

فاذا قيل لا يستطيع أحد أن ينكر أن القرآن قد نص على أن تكون الحكومة (دستورية) ، وأن يكون للامة السلطان المطلق ، وهى التى تهبه لمن تختاره من خيرة رجالاتها ، الخ من أركان الديموقراطية ، ولكنها لم تصنع الأداة الضرورية لتطبيق هذه الأصول ، فلم تضع نظاما للانتخابات البرلمانية لتمثيل إرادة الشعب ، ولم تقرر تأليف وزارة توزع على أعضائها الأعباء الادارية ، الى غير ذلك من لوازم هذا النظام الحكومى الراقى .

نقول إن هذا يرجع الى قرب عهدها بالاجتماع وبالحكم ، على أن الأمم الديموقراطية لم تتفق بعد ، وقد مضى عليها فى الحكم الديموقراطى نحو مائة وخمسين سنة ، على شكل هذه الأداة ، فان منها من لها مجلس نيابى واحد ، ومنها من لها مجلسان ، ومنها من جعلت وزارتها مسئولة أمام مجلس نوابها ، ومنها من جعلتها مسئولة أمام رئيس جمهوريتها ، وغير ذلك من الخلافات التى لا معول عليها مادامت أركان الديموقراطية محترمة . إن الأمة الاسلامية لم تحرم فى عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم ولا فى عهد خلفائه من شكل تمثل فيه إرادة الأمة . فكان رسول الله يجمع المسلمين فى المسجد ويخطبهم فيما هو بسبيله ، ويتقبل مشوراتهم ويعمل بها ، حتى كان إذا تعارض رأيهم ورأيه أخذ برأيهم دون رأيه .

فهذا النوع من أخذ الآراء يكفى فى القيام بحق الديموقراطية ، بل فيه تعميم الدعوة للافراد كافة ، لا للمنتخبين دون غيرهم ، وكثيرا ما اتهمت الانتخابات حتى فى أرقى الأمم مدنية ، فكان فى هذا الاطلاق لحضور أمور المسلمين العامة ضمان لكل فرد أن يبدى رأيه فى تلك الأمور لعدم انحصارها فى المنتخبين دون غيرهم كما هو الشأن اليوم .

ومما يوجب الدهش أن حق مثول النساء فى مجالس النواب ، وهو مايعده المعاصرون وصولا الى أرقى النظم الديموقراطية ، ويظنونه من خصوصيات المدنية فى القرن العشرين ، كان من وضع النبي صلى الله عليه وسلم ، إذ أمر أن لا يحرم النساء من شهود المناقشات فى الأمور العامة ، فكن يحضرن مع الرجال فيها . ولم يرد عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه خولهن حق الحضور دون الاشتراك فى إبداء الآراء . بدليل أنه لما بدا لعمر بن الخطاب أمير المؤمنين أن يحدد مهور النساء لما آنس أن بعضهم يسرف فى تقديرها ، أمر بأن يدعى الناس الى المسجد لسماع أمر يهم الناس من الأمور العامة .

ولما حضر الناس وفيهم نساء خطبهم عمر فى أمر مغالاة بعض الناس فى تقدير المهور ، ورأى أن يقتصر الناس على القدر الذى مهر به رسول الله صلى الله عليه وسلم بناته .

فنهضت امرأة من الحاضرات وقالت : أوَحى بعد رسول الله يا عمر ؟ فسألها وما ذاك ؟ فتلت قول الله تعالى : « وإن أردتم استبدال زوج مكان زوج وآتيتم إحداهن قنطارا فلا تأخذوا منه شيئا ، أتأخذونه بهتانا وإثما مبينا ؟ » .

ففكر أمير المؤمنين قليلا ثم قال صدقتِ ورجع عن رأيه الى رأيها .

ان هذا التوسع العظيم فى تقرير حقوق المرأة بحيث تصل إلى أبعد شأو وصل إليه فى العصر الراهن ، جدير أن يحسب معجزة اجتماعية للاسلام تشهد بمصدره الالهى ؛ فان القبائل التى كانت تعتبر المرأة غير جديرة بأن ترث أباها أو زوجها ، بل تورث كما تورث الأمتعة ، لا يعقل أن تصل فى الاعتراف بحقوقها الطبيعية طفرة إلى ما وصلت إليه الأمم المتمدنة فى القرن العشرين .

فالأمة التى تصل إلى هذه الغاية القصية فى تقدير الحقوق الاجتماعية ، وإحكام الروابط الأدبية ، لا يستغرب أن تصل إلى مثل ما وصلت إليه الأمة الاسلامية من زعامة العالم الانسانى قرونا متوالية ، فلننظر فيما كانت عليه ، وما آلت إليه تحت ضوء ما جرياتها بعد وفاة رسول الله صلى الله عليه وسلم حتى نظفر بكشف بعض الأسرار التى أدت الى هذا الانقلاب الخطير؟

محمد فريد وجدى



تفسير سورة الكوثر

بسم الله الرحمن الرحيم

« إنا أعطيناك الكوثر . فصل لربك وانحر . إن شانئك هو الأبتر »

هي مكية على مذهب الجمهور . قوله عز وجل « إنا أعطيناك الكوثر » الكوثر نهر فى الجنة أعطاه الله رسوله صلى الله عليه وسلم . وقيل الكوثر القرآن العظيم . وقيل هو النبوة والكتاب والحكمة . وقيل هو كثرة أتباعه وأمته . وقيل الكوثر الخير الكثير كما فسره ابن عباس . وهو ظاهر بدخول كل ما ذكر فيه . روى البخارى عن أبى بشر عن سعيد ابن جبير عن ابن عباس قال : الكوثر الخير الكثير الذى أعطاه الله إياه . قال أبو بشر : قلت لسعيد بن جبير : إن ناسا يزعمون أنه نهر فى الجنة ، فقال سعيد : النهر الذى فى الجنة من الخير الكثير الذى أعطاه الله إياه .

والكوثر فوعل من الكثرة . والعرب تسمى كل شىء كثير فى العدد أو كثير القدر كوثرا . وبعضهم يقول : الكوثر الفضائل الكثيرة التى فضل بها على جميع الخلق ، فكل ما جاء فى تفسير الكوثر قد أعطيه النبى صلى الله عليه وسلم ؛ أعطى النبوة والكتاب والعلم والحكمة والشفاعة ، والحوض المورود ، والمقام المحمود ، وكثرة الأتباع ، والاسلام وإظهاره على الأديان كلها ، والنصر على الأعداء ، وكثرة الفتوح فى زمنه وبعده الى يوم القيامة .

وأولى الأقاويل فى الكوثر الذى عليه جمهور العلماء أنه نهر فى الجنة ؛ عن أنس قال : بينا رسول الله صلى الله عليه وسلم ذات يوم بين أظهرنا إذ أغفى إغفاءة ثم رفع رأسه متبسما فقلنا ما أضحكك يا رسول الله ؟ قال أنزلت على آنفا سورة الكوثر ثم قرأها ، قال أتدرون ما الكوثر ؟ قالوا الله ورسوله أعلم ، قال فأنه نهر وعدنيه ربى عز وجل ؛ حوض ترد عليه أمتى يوم القيامة آنيته عدد نجوم السماء فيختلج العبد منهم فأقول إنه من أمتى ، فيقول ما تدرى ما أحدث بعدك .

وللبخارى قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم : لما عرج بى الى السماء أتيت على نهر حافتاه قباب اللؤلؤ المجوف ، فقلت ما هذا يا جبريل ؟ قال هذا الكوثر الذى أعطاك ربك فاذا طينه أو طينته مسك أزفر .

عن أنس رضى الله عنه قال : سئل رسول الله صلى الله عليه وسلم : ما الكوثر ؟ قال نهر أعطانيه الله ، يعنى فى الجنة ، أشد بياضا من اللبن وأحلى من العسل فيه طير أعناقها كأعناق الجزور ، قال عمر : إن هذه لناعمة ، فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم أكلتها أنعم منها . أخرجه الترمذى وقال حديث حسن صحيح .

وعن ابن عمر قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم : الكوثر نهر فى الجنة حافتاه من ذهب ومجراه على الدر والياقوت ، تربته أطيب من المسك وماؤه أحلى من العسل وأشد بياضا من الثلج . أخرجه الترمذى وقال حديث حسن صحيح .

وأخرج البخارى عن عامر بن عبد الله بن مسعود رضى الله عنهما قال : سألت عائشة عن قوله تعالى « إنا أعطيناك الكوثر » فقالت : الكوثر نهر أعطيه نبيكم صلى الله عليه وسلم شاطئاه در مجوف آنيته كعدد نجوم السماء .

وروى البخارى ومسلم عن عبد الله بن عمرو بن العاص رضى الله عنهما قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم : حوضى مسيرة شهر ماؤه أبيض من اللبن وريحه أطيب من المسك وكيزانه كنجوم السماء من شرب منه لا يظمأ أبدا .

« فصل لربك وانحر » معناه أن ناسا كانوا يصلون لغير الله تعالى وينحرون لغير الله فأمر الله نبيه صلى الله عليه وسلم أن يصلى له وينحر له متقربا الى ربه بذلك . وقيل معناه فصل لربك صلاة العيد يوم النحر وانحر نسكك . وقيل معناه فصل الصلاة المفروضة بجمع وانحر البدن بمنى .

ومعنى الآية قد أعطيتك ما لا نهاية لكثرته من خير الدارين ، وخصصتك بما لم أخص به أحدا غيرك ، فاعبد ربك الذى أعطاك هذا العطاء الجزيل والخير الكثير ، وأعزك وشرفك على كافة الخلق ، ورفع منزلتك فوقهم ، فصل له واشكره على إنعامه عليك ، وانحر البدن متقربا إليه .

« إن شانئك » يعنى عدوك ومبغضك « هو الأبتر » يعنى هو الأذل المنقطع دابره .

نزلت فى العاص بن وائل السهمى ؛ وذلك أنه رأى النبى صلى الله عليه وسلم خارجا من المسجد وهو داخل فالتقيا عند باب بنى سهم وتحدثا وأناس من صناديد قريش جلوس فى المسجد ، فلما دخل العاص قالوا له من الذى كنت تتحدث معه ؟ فقال ذاك الأبتر ، يعنى به النبى صلى الله عليه وسلم . وكان قد توفى ابن لرسول الله صلى الله عليه وسلم من خديجة .

وقيل إن العاص بن وائل كان إذا ذكر رسول الله صلى الله عليه وسلم قال دعوه فانه رجل أبتر لا عقب له فاذا هلك انقطع ذكره ، فأنزل الله تعالى هذه السورة ورد عليهم أشنع رد ، فقال : إن شانئك يا محمد هو الأبتر الضعيف الوحيد الحقير ، وأنت الأعز الأشرف الأعظم . والله أعلم ؟

يوسف الدجوى

عضو جماعة كبار العلماء



ظن العبد بربه

عن أبي هريرة رضى الله عنه قال : قال النبي صلى الله عليه وسلم : « يقول الله تعالى أنا عند ظن عبدى بى ، وأنا معه إذا ذكرنى ، فإن ذكرنى فى نفسه ذكرته فى نفسى ، وإن ذكرنى فى ملأ ذكرته فى ملأ خير منهم ، وإن تقرب الىّ شبرا تقربت إليه ذراعا ، وإن تقرب إلى ذراعا تقربت إليه باعا ، وإن أتانى يمشى أتيته هرولة » رواه الشيخان .

تمهيد وإجمال :

(الظن) : إدراك فوق الشك ودون اليقين ، وقد يرد بمعنى اليقين والاعتقاد كما هنا . وأكبر الظن أن إيثاره على اليقين رمز إلى أقل درجات الثقة بالله تعالى والرجاء فيه ، وهى أن تبلغ من العبد مبلغ الظن الغالب ، فلن يقبل منه ما دون ذلك ، وفى هذا من الرحمة والحنان بالعبد مالا يخفى على بصير .

(وعند) : ظرف يفيد القرب حسا أو معنى . ومن أفصح الأساليب وأجزلها « أنا عند ظنك » أى أنالك أو عليك كما تظن فىّ ، إن خيرا فخير وإن شرا فشر .

(ومع) : ظرف يفيد المصاحبة حسا أو معنى كذلك . والمعية إذا اضيفت إليه سبحانه فهى على وجهين ؛ معية علم وإحاطة ، ومراقبة وقدرة ، كالتى فى قوله عز سلطانه « وهو معكم أينما كنتم » ، ومعية حفظ ورعاية ، ورحمة وولاية ، كالتى هنا والتى فى قوله سبحانه « إن الله مع الذين اتقوا والذين هم محسنون » .

(وذكر الله تعالى) : تذكره بآلائه وآثاره ، والثناء عليه بما هو أهله قولا وعملا واعتقادا ، وقد بينا فى شرح الحديث « مثل الذى يذكر ربه والذى لا يذكر ربه مثل الحى والميت » أن كل طاعة لله فهى ذكر له (١) .

(والملأ) : جماعة الأشرف لأنهم يملئون العيون أبهة والصدور هيبة وجلالا ، أو الجماعة مطلقا كما هنا ، وجمعه أملاء كسبب وأسباب . وذكر الله للعبد فى نفسه كناية عن إثابته إياه بما لا يطلع عليه أحدا من خلقه ، وذكره للعبد (فى الملأ) كناية عن الثناء عليه وإعلان مكافأته . (والهرولة) : الاسراع فى المشى .

---

(١) راجع ج ٩ م ١٤

وإضافة هذه الأمور إليه سبحانه من قبيل المجاز والتمثيل، تقريرا للمعانى وتصويرا لها فى أجمل صورة وأحسن تقويم. والمراد أن من أتى بقليل الطاعة كافأه الله بجزيل الأجر والعطاء، وكلما ازداد فيها ضاعف الله له المثوبة والجزاء، ولكن أين هذا الكلام، من كلام الملك العلام، ذى الجلال والإكرام؟ وإن سلكت سبيل السلف ففوض التأويل إلى الله تعالى، مؤمنا بكمال تنزيهه، وأن «ليس كمثله شىء وهو السميع البصير».

إيضاح وتفصيل:

وبعد، فهذا حديث من الأحاديث القدسية التى يرويها النبى صلى الله عليه وسلم عن ربه عز وجل. ويحسبنا هنا أن نفرق بين الحديث القدسى، والقرآن الكريم، بأن هذا أوحى بلفظه ومعناه، للإعجاز، والتحدى، إلى الهداية به، والتعبد بتلاوته «نزل به الروح الأمين. على قلبك لتكون من المنذرين. بلسان عربى مبين»؛ وذاك أوحى إليه صلى الله عليه وسلم لمجرد البشارة أو النذارة، وله أن يرويه بمعناه فحسب وإن نزل بلفظ إلهى كريم.

وأهم ما يعرض له الحديث — ونحن مضطرون إلى الإيجاز — أمران خطيران يحددان مقام العبد، ويجلوان منزلته عند الله عز وجل، وهما مدار سعادته أو شقاوته فى دنياه وآخرته؛ ذانكم ظن العبد بربه، ومعاملة العبد له، وهذا متصل بسابقه اتصال الثمرة بالشجرة والغاية بالوسيلة، فإن ظن بالله خيرا وجده خيرا، وإن ظن به غير ذلك فهو كما ظن، وعلى حسب ظنه بربه وثقته به يكون تعظيمه له وأدبه معه.

وحسن الظن به تعالى حق محتوم على كل عبد وفى كل حال، ولا سيما المريض ومن تأهب للقدوم على مولى كريم، يعفو عن السيئات، ويضاعف الحسنات، وينادى عباده الذين أسرفوا على أنفسهم: لا تقنطوا من رحمة الله إن الله يغفر الذنوب جميعا إنه هو الغفور الرحيم. ولكن لا سبيل إلى حسن الظن لمن فرطوا فى جنب الله، مغترين بربهم الكريم، ناكبين عن صراطه المستقيم، وفى هؤلاء يروى البخارى فى تاريخه قوله صلى الله عليه وسلم «ليس الإيمان بالتمنى ولكن ما وقر فى القلب وصدقه العمل، وإن قوما ألهتهم أمانى المغفرة حتى خرجوا من الدنيا ولا حسنة لهم وقالوا نحن نحسن الظن بالله تعالى، وكذبوا؛ لو أحسنوا الظن لأحسنوا العمل» وشتان بين حسن الظن بالله، والاغترار به والجرأة عليه.

ومن ثمرات حسن الظن بالله، كما ألمحنا إليه آنفا، حسن معاملة العبد له، وكريم أدبه معه، فيؤدى فرائضه كما أمر، ويترك معاصيه كما نهى، ويتقرب إليه بالنوافل كما ندب، ويكثر من ذكره كما أحب، حتى يكون الله معه بنصره ومعونته، وتأييده ورحمته؛ ومن بلغ هذه المنزلة فقد انتظم فى سلك الصديقين الذين يباهى الله بهم الملائكة.

وقد يتشوف لهذه المنزلة قوم سموا أنفسهم بالمتصوفة ، أو حشروا أنفسهم فى الذاكرين وليسوا من هؤلاء ولا أولئك فى شيء ، اللهم إلا أن يثوبوا الى رشدهم فيعرفوا المذكور أولا ، ثم يذكروه بما شرع لعباده ، وارتضى لعبادته ، ودعا إليه على لسان رسوله صلى الله عليه وسلم .

ومن آثار حسن الظن بالله تعالى نصرة دينه والجهاد فى سبيله وبذل النفس والنفيس فى مرضاته ثقة به وتوكلا عليه وإيثارا لما عنده ، وما كان الرسل صلوات الله وسلامه عليهم أكرم الناس وأشجع الناس ، إلا لأنهم أعرف الناس بربهم ، وأوثقهم به وأعظمهم توكلا عليه « وكفى بالله وكيلا » .

وإنما فضل الله سبحانه من ذكره فى ملأ على من ذكره فى نفسه ، لأن الاول أثنى على الله بما هو أهله ودعا عباده إلى الثناء عليه ، بقوله أو عمله أو بهما جميعا ، فكان خليقا بأن يذكر فى الملأ الأعلى ، وأن يباهى الله به ، والجزاء من جنس العمل ، ولولا هذا لكان الآخر مثله أو أفضل منه .

وقد استدل بهذه الخيرية من ذهب إلى تفضيل الملائكة على خواص البشر ، وهو بحث عريض له مجال غير هذا ؛ على أن خيرية العالم العلوى هنا إنما جاءت من طريق المعية الالهية وهى معية الشرف الذى لا يسامى ، والكرامة التى لا تدانى . والحق الذى لا جدال فيه أن العبد يصعد فى درجات الطاعة والطهر حتى يكون ملكا كريما أو أفضل منه ، ويهبط فى دركات المعصية والدنس حتى يصير شيطانا رجيما أو أسفل منه . وكل ميسر لما خلق له ؟

طه محمد الساكت

المدرس بالجامع الأزهر

مزية الأدب

كان حارثة بن بدر العدوانى فارس تميم ، وكان يعاقر الخمر ويحضر مجلس زياد أمير العراق ، وهو يكره من يعاقرها . فقيل لزياد : أيها الأمير إنك تصحب هذا الرجل وليس من شاكلتك ، إنه يعاقر الشراب .

فقال زياد : كيف لا أصحبه ولا أسأله عن شيء قط إلا وجدت عنده منه علما ، ولا مشى أمامى فاضطرنى أن أناديه ، ولا مشى خلفى فاضطرنى أن ألتفت اليه ، ولا راكبنى فمست ركبته ركبتى !

فلما مات زياد قال فيه حارثة بن بدر :

أبا المغيرة والدنيا مغررة	وإن من غرت الدنيا لمغرور
قد كان عندك للمعروف معرفة	وكان عندك للشرير تنكير
لو خلد الخير والاسلام ذا قدم	إذا لخلدك الاسلام والخير

المشكلة الفلسفية العظمى

التأليه العقلي

— ١٨ —

المظهر الفلسفي لفكرة الألوهية

ب — الإدراكات الوسطى والحديثة

٢ — متابعة البحث في مذهب وحدة الوجود

رأى اسبينوزا :

يعتبر اسبينوزا من أبرز القائلين بمبدأ وحدة الوجود بين الفلاسفة المحدثين ، وهو يرى أن كشف هذه الحقيقة ليس ممكنا فحسب ، بل هو أولى وظائف العقل البشرى ، ولكن الذى يحول دون تحقيقه هو ذلك الحجاب الكثيف الذى تغشى به علائقُ المادة وما ينجم عنها من رذائل نور العقل فتمنعه من إدراك هذه الحقيقة الناصعة . وإذاً ، فالوسيلة المثلى لادراك هذا المبدأ الحق الذى لامراء فيه عنده — وهو مبدأ وحدة الوجود — هى تنقية النفس من الرذائل والشرور ، وإذ ذاك تنبعث منها أشعة النور الفطرى الذى لا يحجبه حاجب فتتصل بهذه الحقيقة وغيرها اتصال كشف وإدراك .

ولما كان اسبينوزا مقتنعا بهذه الفكرة فقد صدر فى فلسفته عن مبدأ خلقى بحت ، وهو لا يعتمد فى هذا المبدأ على شىء خارجى ، وإنما ظروف حياته الخاصة ونمو تفكيره الناشىء من إدمان التأمل وإطالة البحث وسعة الاطلاع هما اللذان فرضاه عليه ، بل هما اللذان لونا له المشكلات الفلسفية وحلولها بلونهما . ومجمل ذلك المبدأ أنه أراد ألا يستخلص قانون سلوكه الثابت وغايته المحددة إلا من نتائج تفكيره الخاص ؛ وهو يجزم بأنه متى اقتادت الارادة السلوك فى الطريق المستقيم عصم العقل من الزلل فى الفكر ؛ والسبب الذى حداه إلى هذا هو الارتياب الذى حمل ديكارت على نبذ كل ما كان ذائعا قبل عصره وفى عصره ؛ فقد أعلن مثله أن الشكوك والاخطاء قد ألجاته إلى البحث عن سبيل جديدة توصله الى اليقين عن طريق منطق كامل . والمرحلة الأولى من هذه السبيل هى قطع العلائق بين عقله وبين كل ما يتقدم إليه لا لغرض آخر غير شغله ونقله من خيبة أمل الى خيبة أمل . والمرحلة الثانية هى الاتصال بمنبع كل حقيقة ويقين أو بالموجود الغير القابل للخطأ ، وهو يسائل نفسه فى هذا فيقول : ما الذى يتصل به الانسان فيكون سعيدا السعادة كلها ومستيقنا من الحقيقة الاستيقان كله ؟ ثم لا يلبث أن يجاوب نفسه بما يلى : الحب

الذى يرتبط بكائن أزلى هو وحـده هذه الضالة المنشودة ، إذ هو الذى يفعم النفس بسرور لا يمازجه أى شىء آخر ويخلصها تماما من كل حزن . إن حب الاله هو الحقيقة كاملة والسلام تاما ، وكل من يحب الاله بقلب نقى من كل شىء إلا هذا الحب لا يمكن أن يضل ولا ينخدع ، وإن من نعم الدين أن فرض حب الاله على هذا العدد المعظم من بنى الانسان الذى يستطيع الايمان والتقوى دون أن يكون لديه القدرة على المعرفة العقلية . غير أن هذا الحب إذا كان مصدره العقيدة وحدها ، وبالتالى كان مبعثه قوة خارجية تأمر النفس وتفرض عليها تعاليمها دون أن تنيرها إنارة تامة كان ناقصا وغير كاف للقيادة الحقة إلى النجاة من ظلمات الجهل ، وهنا تكون المعرفة العقلية التى هى بمثابة وحى داخلى ينقذ النفس بعد أن عجز الخارجى عن إنقاذها هى وحـدها المخلص من الأخطاء والضلالات ، والمحقق لما كان الحب سيحققه باتحاده بموضوعه الأسمى فى عالم اليقين الكامل والنور التام ، وما ذلك إلا لأن هذه المعرفة العقلية تدلل على ما يحققه الحب ولا يستطيع التدليل عليه ، وهو أننا نتعلق بهذا الموجود اللامتناهى إلى حد يثبت أننا وجدنا به ضرورة ، وأنه ليس لنا وجود آخر إلا فيه ومنه .

وإذاً ، فمذهب اسبينوزا هذا هو منته إلى وحدة الوجود بصورة تبين تَمَلُّه بالألوهية الى حد ينم عن أنه يعتقد بأن الاله هو وحده الموجود ، رغم ما رماه به بعض معاصريه من تهمة الالحاد .

تأثر اسبينوزا بالمبادئ الأولى من منهج ديكارت تأثرا عميقا فأعلن ـ مثله ـ أن الحقيقة الأساسية هى ما بلغ يقينها فى العقل حد البداهة ، ثم جاهد نفسه فى أن يثبت على طريقة المهندسين ما يلى :

إن الإله هو الجوهر الأوحد ، وإنه وحده علة جميع الموجودات لنفس السبب الذى به لم يكن معلولا لغيره ، وإن جميع الكائنات المعلولة له هى بالضرورة مفهومة فى كينونته .

فكرة الجوهر إذا ، هى الفكرة الأساسية فى فلسفة اسبينوزا ، وقد نشأ ذلك عنده من أنها هى أولى موضوعات العقل حين يبحث عن الحقائق الأساسية فى الكائنات ، وقد استدعى ذلك بالمقابلة التفكير فى أن الاله هو الموجود الثابت فى كل موجود ، بل هو علة وجوده ، وبالتالى هو العلة الأزلية لجميع الكائنات ، وهو يعرف الجوهر بما يلى :

« هو ما يوجد فى ذاته وبذاته ، وما يعرف بذاته » . وكما يعرف الجوهر هو يعرف الإله بما يأتى :

« إنه هو الموجود اللامتناهى ، أى الجوهر المشتمل على صفات لا تتناهى ، كل واحدة منها تنم عن جوهر أزلى وغير متناه » .

ومن هذين التعريفين ينتج أن الإله هو الجوهر الأوحد الذى بدونه لا يوجد أى جوهر بل ولا يدرك . ومعنى هـذا أن الإله يشتمل فى ذاته على كل ما يوجد ، وأنه هو العلة الغير المنفصلة لـكل شىء ، وهذا هو أكبر الفروق بين الالهية البسيطة التى حسبها أن تقرر أن كل شىء مخلوق للإله وبين وحدة الوجود التى تقرر أن كل ما يوجد هو فى الاله .

غـير أن ديكارت قد قرر أن جوهر النفس هو الفـكر ، وجوهر المادة هو الامتداد الهندسى ، أى أن هناك جوهرين متعارضين ، وقرر من ناحية أخرى أن فى الإله كمالات هى التى تسود كل أنواع الموجودات الأساسية فى الطبيعة . أما اسبينوزا فإنه يخالفه فى هذه النقطة فيقرر أنه لا يوجد إلا جوهر واحد وهو الجوهر الالهى المنتشر فى صفات لا تتناهى ، ولـكننا لا نعرف منها إلا صفتين وهما : الفـكر والامتداد . وهاتان الصفتان ليستا جوهرين مختلفين وإنما هما فقط مظهران من الصفات الالهية ، غير أنه لا ينبغى أن يفهم الفكر هنا على ما يصوره لنا الخيال مقيسا على الذهن والارادة البشريين ، وإنما هو صفة أسمى من أن تقاس على ما هو أدنى منها أو تنتزع منه ، وكذلك الامتداد هنا ليس هو الامتداد المنقسم أو القابل للانقسام الذى يتمثله خيالنا والذى أجـزاؤه الأجسام ، وإنما هو الامتداد الالهى الذى لا جسم له ولا قسم ولا قسيم .

أما العالم عنده فهو منبثق من الاله ، لأنه يرد نظرية الخلق من اللاشىء ويجدها غير مطابقة للعقل ، وهو يشرح رأيه هذا على النحو التالى :

إن صفات الإله الغير المتناهية لابد أن تنتج بالضرورة النتائج التى تعبر عنها وتمثلها كما يمثل كل معلول علته مع احتفاظها بخصائصها كنتائج . فمثال ذلك أن الاله كفكر ينشىء العقل الغير المتناهى الذى منه تنبثق الفـكر الفردية ، وأنه كامتداد ينشىء الحركة والسكون اللذين تنبثق منهما الأجسام . ومن هذا يرى أن النتائج لا توجد إلا بالصفات وفيها ، وذلك ارتباط غير متناه بين نتائج متناهية .

لا ريب أن هذا الرأى يذكرنا بوحدة الوجود الاسكندرية ، ولـكن الانبثاق هنا ليس فيضا تنسكيا كما هـو هناك ، وإنما هـو ادعاء المقدرة على شرح الاتصال بين صفات الاله ونتائجها كأنه اتصال شكل هندسى بالخصائص التى تنشأ عنه بالضرورة ؟

الدكتور محمد غلاب
أستاذ الفلسفة بالجامعة الأزهرية

« ما تيسر » من الفلسفة

— ١٠ —

« وأخيرا ، بعد هذا العرض السريع لمحاولات الفلاسفة المسلمين التوفيق بين الدين والفلسفة ، نختم هذه السلسلة بفضل الله تعالى بالحديث عن أشهرهم ولو فى هذه الناحية على الأقل ، وهو أبو الوليد ابن رشد فيلسوف قرطبة المعروف ؛ فقد خصص لها من مؤلفاته أكثر من كتاب ، واحتفل بذلك أى احتفال » .

إذا رجعنا الى العصر الذى عاش فيه ابن رشد ، وتمثلنا الأثر الذى أحدثه الغزالى بكتابه « تهافت الفلاسفة » ، رأينا فيلسوفنا مضطرا لبذل ما يملك من جهد لأماتة هذا الأثر أو إضعافه على الأقل ، وذلك بمحاولة ، لها أصولها ودعائمها ، يضع فيها الحدود الواضحة للعلاقة بين الحكمة والشريعة ، أو بين فلسفة الأغريق والاسلام ؛ وهذا حتى لا يقوم بينهما بعد نزاع ، أو تنشب بينهما خصومة .

وقد وضع الفيلسوف لهذه الغاية طريقا يرى أنه يؤدى اليها ، ومبادئ تقوم عليها محاولة التوفيق ، وهى :

١ — بيان أن التفلسف واجب بنص القرآن .

٢ — انقسام الشرع الى ظاهر وإلى باطن ، ولكل منهما أهله لاختلاف العقول والاستعدادات .

٣ — وضع قواعد عامة لتأويل ما يجب تأويله من النصوص .

٤ — بيان أمثل الطرق للاستدلال على عقائد الدين .

٥ — بيان الوحى وتحديد الصلة بينه وبين العقل ، وبيان الحاجة الى الشريعة .

* * *

١ — يقول فيلسوف قرطبة بوجوب النظر الفلسفى بقوله تعالى : « فاعتبروا يا أولى الأبصار » موهما أن الاعتبار هو استنباط المجهول من المعلوم ، وهذا هو القياس ؛ لكن الاعتبار قد يراد به هنا الاتعاظ ، لا القياس . ولعله كان خيراً له لو استدل

بقوله تعالى : « هل يستوى الذين يعلمون والذين لايعلمون » ، وقـوله « يؤتى الحـكمة من يشاء ومن يؤت الحـكمة فقد أوتى خيرا كثيرا » .

وإذا كان الشرع يوجب النظر الفلسفى ، فمن الواجب أن نلتمس تأويلا لما يخالف النظر الصحيح من النصوص ؛ لأن من المقطوع به — كما يقول — أن كل ما أدى اليه البرهان وخالفه ظاهر الشرع أن ذلك الظاهر يقبل التأويل (١) ، حتى لا يصطدم الشرع بالعقل .

٢ — ووجوب التأويل لبعض الآيات والأحاديث يرجع فى سببه الى أن الناس يختلفون فى إدراك ما جاء به الشرع من معتقدات لاختلاف عقولهم واستعداداتهم ، ومن ثم كان ما يقال من انقسام الشريعة الى ظاهر وباطن ؛ فللعامة الايمان بظواهر النصـوص وما ضرب للحقائق المختلفة من رموز وأمثال ، وللخاصة الايمان بالحقائق العارية التى ضربت هذه الأمثال والرموز لتقريبها للعقول ، وذلك بتأويل هذه النصوص (٢) .

ويجب أن نحرص على أن يكون كل تعليم من هذين التعليمين (الظاهر والباطن) لطائفته الخاصة ، لأن جعل الناس شرعا واحدا فى التعليم خلاف المحسوس والمعقول (٣) .

٣ — ولم يدع ابن رشد الأمر فوضى ؛ فيؤول من يشاء ما يريد من النصوص ، ويثبت التأويل فى أى كتاب يريد ويصرح بها لمن يشاء . إنه جعل لذلك كله قانونا يعلم منه ما يجوز تأويله وما لا يجوز ، وما جاز فلمن ؛ وهذا القانون ختم به كتابه الـكشف عن مناهج الأدلة فليرجع إليه من يريد ، إذ المقام أضيق من أن يسع تفصيل هذا القانون .

ولـكن نشير إلى أنه ، وقد ذهب إلى ذلك وشدّد فيه ، لا يرى أن فى القرآن والحديث نصوصا متشابهات ؛ لا بالنسبة للخاصة الذين عليهم تأويلها والايمان ببواطنها ، ولا بالنسبة للعامة الذين عليهم الايمـان بظواهرها دون البحث عن تأويلها . أما أهل الجدل والمتـكلمون بما ارتفعوا عن العامة ولم يصلوا إلى مرتبة الخاصة ، فهم الذين يوجد فى حقهم التشابه ، ومن ثم فقد ضلوا وأضلوا من سار وراءهم (٤) .

٤ — أما فيما يختص بالاستدلال لعقائد الدين ، فيجب ألا نجاوز فى ذلك القرآن ، ففيه طرائق للاستدلال تناسب كل العقول والاستعدادات .

ففى إثبات العلم لله تعالى مثلا نكتفى بقوله : « ألا يعلم من خلق وهو اللطيف الخبير » ؛ ولا نقول إن هـذا العلم محدث أو قديم ، أو أنه يختص بالـكليات وحدها أو بها أو بالجزئيات جميعا ، فأن هذا بدعة فى الاسلام (٥) .

---

(١) فصل المقال ص ٧ — ٨ من طبعة ميلير . (٢) الفصل ص ٨ وما بعدها .
(٣) الـكشف عن مناهج الأدلة نشر ميلير ص ٧٨ (٤) نفسه ص ٦٧ وما بعـدها .
(٥) نفسه ص ٥١ — ٥٢ ، وتهافت التهافت ، نشر بويج ، ص ٣٥٦ ومواضع أخرى متعددة .

وفى مسألة البعث والجزاء يرى أن الايمان واجب بأصلهما ، فهذا ثابت بالقرآن بكل أنواع الأدلة ؛ وفيما يختص بالكيفية ، وأنهما للروح وحدها أو للروح والجسم معا ، فرض كل امرئ الايمان بما يتفق وعقله واستعداده .

٥ — وأخيرا ، فيما يتصل بالوحى وصلته بالعقل ، وبيان الحاجة الى الشريعة مع العقل ونظره والفلسفة وما تؤدى إليه من آراء ، نراه مهما أشاد بالنظر العقلى يصرح بأن هناك أمورا يعجز العقل عن إدراكها ، وإذاً فلنرجع فيها للوحى الذى جاء متمما لعلوم العقل ، لان « كل ما عجز عنه العقل أفاده الله تعالى الانسان من قبل الوحى (١) » . وتراه يؤكد هذا فى موضع آخر حين يرى أن الفلسفة تعنى بفحص ما يجىء به الشرع ؛ فأن أدركته كان ذلك أتم فى المعرفة ، وإلا « أعلنت بقصور العقل الانسانى عنه ، وأن هذا مما يدركه الشرع وحده (٢) » .

وهذه الأمور التى لا يكفى العقل وحده لمعرفتها ، بل لا بد لذلك من الوحى والشريعة ، تتخلص فى مذهب فيلسوفنا : فى معرفة الله ، والسعادة والشقاء فى هذه الحياة وفى الدار الأخرى ، وأسباب ما يكون من سعادة أو شقاء . إن هذه الأمور كما يقول « لا تعرف كلها أو معظمها إلا بوحى ، أو يكون معرفتها بوحى أفضل (٣) » . ولا عجب ـ كما يرى ـ فى هذا ؛ فان « الفلسفه تنحو نحو تعريف بعض الناس سعادتهم ، وهم من عندهم استعداد لتعلمها ، أما الشرائع فتقصد نحو تعليم الجمهور عامة» (٤) . ولذلك كان العلم الوحيي رحمة لجميع الناس (٥).

* * *

وبعد هذا كله ، ما هو موقف فيلسوفنا بالنسبة لأسلافه فيما يختص بنظرية التوفيق بين الدين والفلسفة بصفة عامة ؟ أله ابتكار أو تبريز عليهم فيها ؟ أزاد عما أفاده منهم فى هذه الناحية الهامة من الفلسفة ؟

إن المقام لا يتسع للتفصيل ، فحسبنا أن نقرر أن الحق هو ما يؤكده الأستاذ « جوتييه » من أن مذهب ابن رشد فى التوفيق بين الحكمة والشريعة هو مذهب مشترك بين الفلاسفة المسلمين جميعا . وقد نزيد على هذا بأنه يمتاز — كما تقدم — بالوضوح وكثرة التفاصيل ، والحرية فى العرض والاتساع فيه ، والتشديد فى التفرقة بين طبقات الناس والتعاليم المختلفة ، وبيان مواطن النفوذ لكل من الحكمة والشريعة حتى يظلا فى وفاق .

ثم هل نجح ابن رشد ، ومن تقدمه من الفلاسفة ، فيما حاولوا وعملوا له جاهدين من التوفيق بين الدين والفلسفة ؟

---

(١) تهافت التهافت ص ٢٥٥ . (٢) نفسه ص ٥٠٣ . (٣) الكشف ص ١٠١ .
(٤) التهافت ص ٥٨٢ . (٥) نفسه ص ٢٥٦ .

تعرّف ذلك أشد عسراً من أن نتبينه باللحظة الخاطفة ، أو النظرة العاجلة ، أو التفكير الفطير ، ما دام الأمر يتعلق برسالة فكرية فلسفية يرجع النجاح والاخفاق فيها إلى عوامل متداخلة شديدة التعقيد والتركيب . إن ذلك يتصل بالفكرة نفسها ، وبالمنهج الذى رسمه للوصول إلى تحقيقها ، وبالدين الذين يدين به ، والبيئة التى كان يعيش فيها ، والعقليات التى كان يكتب لها ، والعصور التى جاءت بعده وأحوالها ؛ وبغير هذا كله من العوامل التى يصعب استقصاؤها (١) .

على أنه من الممكن أن يقال إن فيلسوف قرطبة وإخوانه الفلاسفة لم ينجحوا عند الناس فيما أرادوا من الجمع بين الحكمة والشريعة ؛ لأنه لا يزال فى رأى جمهرة المسلمين أن هؤلاء الفلاسفة كفروا أو ألحدوا فى دين الله ببعض ما ذهبوا إليه فى فلسفاتهم ، متأثرين فلاسفة الاغريق .

إلا أن جهودهم مع ذلك قد قربت بلاشك شقة الخلاف ؛ ولعلنا نرى منا معشر رجال الدين والفكر من يستطيع أن يخطو فى هذه السبيل ، سبيل التوفيق ، خطوة جديدة تجمع بين هذين الطرفين ، فذلك خير للدين والفلسفة جميعا ؟

« تم البحث »

محمد يوسف موسى
المدرس بكلية أصول الدين للازهر

هيبة الحكم

كان زياد والى العراق من أشد المحافظين على الوقار فى مجلس الحكم ، فلا يسمح لأحد أن يداعب فيه أحدا ، ولا أن يضحك ضاحك من شىء . فاختصم الى زياد يوما حيان من العرب: بنو راسب وبنو الطفاوة ، فى غلام ادعاه كلا الحيين . فتحير الأمير فى الفصل بينهما وسكت مفكرا .

فقال له أحد جلسائه حارثة بن بدر : عندى أكرم الله الأمير فى هذا الغلام رأى ، إن أذن لى أبديته .

قال الأمير : وما عندك فيه ؟

قال حارثة : أرى أن يلقى فى دجلة ، فان رسب فهو لبنى راسب ، وإن طفا فهو لبنى الطفاوة .

فتبسم زياد ودخل ؛ ثم خرج وقال لحارثة : ما حملك على الدعابة فى مجلسى .

قال حارثة : طيبة حضرتنى اصلح الله الأمير خفت أن تفوتنى .

قال له الأمير : لا تعد الى مثلها .

---

(١) يرجع إلى ص ١٠٧ وما بعدها من كتابنا « ابن رشد الفيلسوف » .

حياة رجالات الإسلام

خالد بن الوليد

– ٢٢ –

انتهى القائد المظفر خالد بن الوليد رضى الله عنه من حرب أهل اليمامة ظافرا منتصرا بعد أشد الابتلاء ، ولكن خالدا لم يكن من أولئك الرجال الذين تهزم قواصم المحن ، أو تزعزعهم عواصف البلايا ، وإنما هو طرز من الرجولية فريد ، لا تجود به الحياة إلا بعد مرور الأحقاب ، فهو لم يكد ينتهى من عمل السيف ويطمئن على جرحى المسلمين ، ويقسم بين المجاهدين غنائمهم ، حتى التفت الى صاحبه مجاعة بن مرارة الحنفى ، وقد عرف مكانه من قومه ، خاطبا اليه ابنته ، وهذا من أعجب ما ينتظر فى هذا الموقف من قائد حربى خاض معركة يصف هو لها وأثرها عليه وعلى جيشه بقوله : « شهدت عشرين زحفا فلم أرقو ما أصبر لوقع السيوف ، ولا أضرب بها ، ولا أثبت أقداما من بنى حنيفة يوم اليمامة » ولقد كثرت فيها جراحه حتى قال عن نفسه : « وما بى حركة من الجراح » وقال : « ولقد اقتحمت حتى أيست من الحياة وتيقنت الموت » .

فكيف إذاً اتسعت مشاعر خالد إلى هذه العاطفة التى لا تتوجه إليها النفس إلا وهى فارغة من الهم بريئة من الآلام ؟ أجل إن تاريخ خالد بن الوليد صفحة من خصائص الرجولية الكاملة فى أسمى معانيها ، وهنا فى هذا الموقف يتجلى خالد ثابت الجنان ، رابط الجأش قوى النفس ، فوار العواطف ، خصب الحيوية ، والرجل إذا فقد خصوبة الحيوية فقد فقد كثيرا من خصائص الرجولية ، وهذا أمر مقرر عند علماء النفس ، ملحوظ فى تاريخ الابطال وعظماء التاريخ .

استجاب خالد الى قوة نفسه ووفور حيويته من طريق الشريعة ، ولم يعبأ بما عسى أن يقال رغم أن صاحبه مجاعة لفت نظره الى ما يتوقعه من القالة عليه بقوله « مهلا ؟ إنك قاطع ظهرى وظهرك عند صاحبك ، إن القالة عليك كثيرة ، وما أقول هذا رغبة عنك » فأبى خالد أن يستمع إلى قول صاحبه ، ورد عليه نصيحته بقوله « زوجنى أيها الرجل ، فان كان أمرى عند صاحبى على ما أحب فلن يفسده ما تخاف على ، وإن كان على ما أكره فليس هذا باعظم الأمور » وهذا كلام تمليه الحكمة الحازمة ، والارادة القوية التى لا تلين أمام وشاية ، ولا ترهب

سعاية ، فلو لم تكن الدولة فى حاجة الى بطولته لكان هو فى أشد الحاجة الى عزة نفسه ، وكان صاحبه مجاعة لم تقنعه هذه الحجة ، أو هو أراد أن يستفز عزيمته حرصا على مصاهرته فقال له « قد نصحتك ، ولعل هذا الأمر لا يكون عيبه إلا عليك » .

وقع ما تكهن به مجاعة ، فقد بلغ الخبر أبا بكر فغضب وكتب الى خالد يعاتبه عتابا أقرب الى التعنيف والتقريع منه الى الملامة والعتاب ، قال له « يا خالد ابن أم خالد ، إنك لفارغ تنكح النساء وتعرس بهن ، وببابك دماء ألف ومائتين من المسلمين لم تجف بعد ، ثم خدعك مجاعة عن رأيك فصالحك عن قومه ، وقد أمكنك الله منهم ! » فلم تضعف عزيمة خالد إزاء هذا التهديد ، بل كتب الى الخليفة يدافع عن نفسه ، وأرسل بكتابه اليه مع أبى برزة الاسلمى فقال « أما بعد فلعمرى ما تزوجت النساء حتى تم لى السرور ، وقرت بى الدار ، وما تزوجت إلا الى امرىء لو عملت اليه من المدينة خاطبا لم أبل ، دع أنى استثرت خطبتى اليه من تحت قدمى ، فان كنت قد كرهت لى ذلك لدين أو دنيا أعتبتك ، وأما حسن عزائى على قتلى المسلمين فوالله لو كان الحزن يبقى حيا أو يرد ميتا لأبقى حزنى الحى ورد الميت ، ولقد اقتحمت حتى أيست من الحياة وأيقنت بالموت ، وأما خدعة مجاعة إياى عن رأيى فانى لم أخطىء رأى يومى ، ولم يكن لى علم بالغيب ، وقد صنع الله للمسلمين خيرا أورثهم الأرض وجعل لهم عاقبة المتقين » .

إذا تأمل الباحث فى كتاب أبى بكر الى خالد ورد خالد عليه تجلت أمامه مظاهر العبقرية الخالدية فى أقوى صورها ؛ فالخليفة يعيب على قائد جيوشه أنه فارغ النفس ، لا يشغله ما كان حريا أن يشغل غيره ، ويعيب عليه أنه لم يحزن على قتلى المسلمين ودماؤهم لا تزال ببابه لم تجف بعد حزنا يصرفه عن التفكير فى التعريس بالنساء ، ويعيب عليه أنه خدع عن رأيه فصالح القوم بعد أن مكنه الله منهم وكان يستطيع لو أراد أن يستأصل شأفتهم ، ولا سيما والذى خدعه هو الذى خطب إليه .

جاء رد خالد رضى الله عنه ردا حازما فى لين ، صريحا فى صدق ، قويا فى هدوء ، فهو يرى فى رده أن النصر ولو مع التضحية لا يبقى فى النفوس العظيمة آثار الآلام ولواعج الأحزان ، وقد تم له السرور بالنصر ، وقرت به الدار ببسط سلطانه على أعدائه ، ويزيد خالد فى حجته ما يبرر به خطبته الى هذا الرجل حتى لا تندفع الأوهام فى التظنن بالقائد ، فهو يعلن أنه قد خطب الى رجل هو سيد قومه فما يمنعه أن يجعل الخطبة إليه وسيلة من وسائل الاستقرار وتطييب النفوس ، على أن هذه الخطبة سعت إليه واستثارها من تحت قدميه ، ولو عمل إليها من المدينة قصدا ما كان فى ذلك عليه من عاب ، فاذا كان الخليفة الأعظم كره له ذلك لضرر لحقه فى دينه أو دنياه قبل عتبه ، ولقد أبان خالد أبرع إبانة عن حسن عزائه على قتلى المسلمين ، وأنه حزن عليهم حزنا كان كفيلا أن يرد الحياة إليهم لو كان الحزن يرد الحياة الى ميت ، وكان كفيلا ببقاء الأحياء لو كان كتب الله البقاء لانسان .

ولم يكن خالد رضى الله عنه بالرجل الذى يعرض جنـده للموت ويقف هو من ورائهم يأمر وينهى ، ولـكنه كان القائد الذى يقتحم أمام جنده فى طلب الموت ليكون لهم المثـل الأعلى فى التضحية والاستهانة بالحياة فى سبيل الحق ، وهو لم يخدع والحرب دائرة الرحى ، ولم يخطىء رأى يومه ، ولـكن لم يكن له علم بالغيب ، وما قيمة هذه الخديعة بعد أن وضعت الحرب أو زارها ، وباء العدو بالخذلان وذل التسليم والخضوع ، وقد توج الله هامات المسلمين بالنصر المؤزر وأورثهم أرض أعدائهم وجعل لهم عاقبة المتقين ؟

ولقد كان لـكتاب خالد هذا تأثيره القوى فى نفس أبى بكر الصديق رضى الله عنه ، فانه لما بلغه رق لخالد وعذره ورضى عنه ، وزاد فى رضائه شهادة أبى برزة الأسلمى رسول خالد الى أبى بكر ، فانه قال « ياخليفة رسول الله ، ما يؤمن خالد بجبن ولا خيانة ، ولقد اقتحم حتى أعذر ، وصبر حتى ظفر ، وما صالح القوم إلا على رضاء ، وما أخطأ رأيه بصلح القوم ، إذ لا يرى النساء فى الحصون إلا رجالا » فقال أبو بكر « صدقت ، لـكلامك هـذا أولى بعذر خالد من كتابه الىّ »

وقد أكد الصديق رضاءه على قائده المظفر فسيره الى فتح العراق وحرب الفرس ، وهى إحـدى دولتين كانتا تتبادلان زمام السيطرة على الدنيا يومئذ . وهنا يفرغ التاريخ من سفر البطولة الخالدية فى جزيرة العرب ، وهى مجال أضيق من أن تتسع آفاقه لآيات العبقرية فى مثلها العامة الـكاملة ، وأبو بكر الصديق أعرف الناس بخالد بن الوليد ، فرمى به الفرس بعد أن فرغ من العرب ، والفرس كانوا أهيب عند العرب من أن تطمح أنفسهم لمحاربتهم ، ولـكن خالد ابن الوليد القائد الذى لم تنكس له راية ، ولم يهزم له جيش ، والذى كان اسمه بالرعب أسبق الى قلوب أعدائه من سيفه الى أعناقهم هو الذى جرأ العرب على الفرس حتى خلصوهم من الظلم واستنقذوهم من الاستبداد ، وتفيأوا وإياهم ظلال السلام والعدل والرحمة فى ساحة الاسلام ؟

صادق ابراهيم عرجون

الرجال قليل

دخل عمرو بن عبيد على المنصور وعنده ابنه المهدى . فقال له المنصور : هذا ابن أمير المؤمنين ، وولى عهد المسلمين ، ورجائى أن تدعو له .

فقال عمرو : يا أمير المؤمنين رضيت له أمورا يصير اليها وأنت عنه مشغول ، فبكى أبو جعفر المنصور ، وقال له عظنى أبا عثمان . فقال له : يا أمير المؤمنين إن الله أعطاك الدنيا بأسرها ، فاشتر نفسك منه ببعضها . هذا الذى أصبح فى يديك لو بقى فى يد من كان قبلك لم يصل إليك .

فقال المنصور : أبا عثمان أعنى بأصحابك . فقال عمرو ارفع علم الحق يتبعك أهله . ثم خرج فاتبعه المنصور بصرة فلم يقبلها وجعل يقول :

كلـكم خاتل صيـد كلـكم يمشى رويد

غير عمرو بن عبيد

التفاؤل سر النجاح ! !

إن الحياة كما نلاحظ كثيرة المتاعب جمة الشدائد ، والإنسان فى معتركها يجاهد ليسعد ويحيا حياة تليق بخلافته عن الله فى الأرض ، ولا بد له من الكفايات والوسائل والأسباب التى يواجه بها الحياة القاسية ليتغلب عليها ؛ ومن الواجب عليه أن يزيد فى هذه الأسباب يوما بعد يوم كلما هداه التفكير أو ساعدته التجارب ؛ ولقد شاءت رحمة الله العلى القدير أن يأخذ بيد الإنسان ليعرفه سبيل الوصول إلى كثير من هذه الأسلحة والوسائل ، ولكن الانسان لضعف كثير من أفراده واستجابتهم لدواعى الأوهام والمخاوف ، واستنامتهم إلى الفتور والانحلال ، أعرض عن هذا النور ، وأخذ يخبط حائرا فى الظلمات ، ويتردى خائرا فى مهاوى العلل والعاهات ؛ ولعلنا حينما نتروى فى التفكير والاستعراض ، نجد أن أخطر هذه العلل هو داء التطير والتشاؤم ! وكم من ضحايا ذهبت لقمة سائغة فى جوف هذا الأسد الهصور !

والأصل فى التطير والتشاؤم أن العرب كانوا فى ظلمات الجاهلية إذا أراد أحدهم الخروج لقضاء حاجة نظر ، فان رأى طيرا يطير عن يمينه تيمن واستمر فى عمله ، وإن وجده يطير عن يساره تشاءم منه ورجع ، وما زالوا على هذه العادة المشئومة وذلك الجهل الفاضح الواضح حتى جاء الاسلام بقوته ونوره ، فحارب التطير ، ونهى عنه بقوله عليه الصلاة والسلام : « ليس منا من تطير » وقوله : « لا عدوى ، ولا طيرة ، ويعجبنى الفأل الصالح » (أى الكلمة الحسنة) .

وقد نعى القرآن الكريم على الأمم السابقة أنها كانت تتطير بأنبيائها وتعرض عنهم ، فقال عن آل فرعون : « فاذا جاءتهم الحسنة قالوا لنا هذه ، وإن تصبهم سيئة يطيروا بموسى ومن معه » . وقال عن جواب ثمود لنبيهم صالح : « قالوا اطيرنا بك وبمن معك » . وقال عن أهل (أنطاكية) القرية التى جاءها المرسلون : « إنا تطيرنا بكم » . وقد صب الله على هذه الأمم سوط عذابه ، وكتب عليها العقاب الأليم ، وبئس المصير ! . . .

وعلى الرغم من هذا النهى الصريح واللوم الشديد ، يكثر التشاؤم والتطير بيننا نحن المصريين ! . . . ألسنا نتشاءم من الزواج فى صفر ، ومن نعيق الغربان والبوم ، ومن كسر الأوانى والأكواب ، ومن اضطراب العيون ، ومن بعض الأرقام ، ومن رؤية بعض الأشخاص ، ومن غير ذلك من الأشياء ؟ ! ألسنا نهلع لأقل بادرة ، ونضطرب من أتفه سبب ، ونغرب فى تأويل الأشياء ، ونسيء استقبال الحوادث ، ونتردد حتى فى الأعمال العادية والواجبات اليسيرة ؟ ! ألسنا إذا هممنا بعمل كبير أو صغير حسبنا له ألف حساب ، وخشينا النتائج حتى ولو كانت سارة ، وإن قابلنا فى أول الطريق عقبة هينة أو جهد قليل أو حادث يوحى

مظهره بأنه غير جميل ارتددنا عن غايتنا ، وتطيرنا من هذا العمل ، وتوهمنا خاطئين أنه لن يكون من ورائه نجاح ؛ وبذلك التطير ضعفت فينا الهمم ، وقصرت العزائم ، وتسابق الناس إلى المجد ورضينا نحن بعميق النوم وطائش الأحلام ؟ !

ألا إن شريعة محمد الحكيمة المعمرة تباعد بين أهليها وبين التطير ، لأنه يسوّد الحياة فى وجوههم ، ويثبط العزائم فى قلوبهم ، ويجعلهم لا ينهضون بعظائم الأمور وجلائل الأعمال ؛ وهى تحببهم فى التفاؤل لأنه يوقظ العقل ، ويدعو الى النشاط ، ويبعث على الاقدام ، ويحرر الانسان من عبودية الأفكار السود والخيالات الكاذبة والاحتمالات البعيدة ؛ ولذلك روى أن الرسول الكريم كان يتفاءل ولا يتطير ، ويحب الاسم الحسن ، حتى إنه لما قدم المدينة نزل على رجل من الأنصار ، فصاح الرجل على غلاميه قائلا : ياسالم ! يايسار ! فسر رسول الله وقال متفائلا : « سلمت لنا الدار فى يسر ! » . وكذلك يروى أنه ذكر لأصحابه رضوان الله عليهم أن هناك سبعين ألفا من أمته سيدخلون الجنة بغير حساب ، فقيل له : من هم يارسول الله ؟ فقال : « الذين لا يتطيرون ، وعلى ربهم يتوكلون » . وحق لهـؤلاء أن يدخلوها بغير حساب ، فتلك شيمة الخيرة من أولياء الله الصالحين !

بل انظروا الى رسول الله صلوات الله عليه وهو يهيئ للانسان طريق الأمن من الوساوس وأحاديث الشيطان ، فيوصيه بأنه إذا رأى فى النوم رؤيا سيئة ألا يفكر فيها ، بل يحاول إبعادها عنه بأية وسيلة ، فنراه يقول مامعناه : « الرؤيا الصالحة من الله ، والرؤيا السيئة من الشيطان ، فاذا رأى أحدكم فى منامه شيئا يكرهه ، فلينفث من فمه حين يستيقظ ثلاث مرات ، ويتعوذ من شرها ، فانها لا تضره ! » . قال أبو سلمة : لقـد كنت أرى الرؤيا أثقل على من الجبل ، فما هو إلا أن سمعت هذا الحديث فما أباليها ! . . . وهذا هو الشاعر العربى يبين عن روح صافية ونفس مشرقة وهمة غلابة ، بعد أن طبع بطابع التفاؤل الجذاب ، فلا يستخلص مما يعرض له إلا الخير ، حتى ولو كان هذا العارض فى ظاهره أو فى عرف الناس مذموما ، فيقول :

وقال صحابى : هدهد فوق بانة   هـدى وبيان بالنجاح يلوح !
وقالوا : دم ! دامت مواثيق بيننا   ودام لنا حـلو الصفاء صريح !

وهاهم أولاء زملاؤه الظرفاء المتلطفون أيضا ، يسيرون على نهجه فتحمد أفعالهم ، ويشكر حسن تصرفهم وتفاؤلهم ، فقد حـدث أن تساقطت النجوم على عهد أحمد بن طولون فراعه ذلك ، وأحضر من عنده من المنجمين والعلماء وسألهم : ما عندهم فى ذلك ، فما أجابوا بشىء ، حتى دخل عليهم الجمل الشاعر وهم فى الحديث ، فلما علم بالموقف انشد :

قالوا : تساقطت النجو م لحادث فظ عسير
فأجبت عند مقالهم بجواب محتنك خبير :
هذى النجوم الساقطا ت نجوم أعداء الأمير !

فتفاءل ابن طولون واستبشر ، وأمر لذلك الشاعر بجائزة سنية ، وقال للحاضرين : أف لكم ! أما فيكم من يحسن أن يقول مثل هذا ؟ ! .

وحكى أن رجلا دخل على كافور الإخشيد صاحب مصر فدعا له ، وقال فى دعائه : « أدام الله أيامِ مولانا » بكسر الميم من كلمة « أيام » فتحدث الناس فى ذلك وعابوه تطيرا ، فقام رجل من وسط القوم ، وأنشد مرتجلا :

لا غرو إن لحن الداعى لسيدنا أو غص من دهش بالريق أو بهر
فتلك هيبته حالت جلالتها بين الأديب وبين الفتح بالحصر
وإن يكن خفض « الأيام » من غلط فى موضع « النصب » لا عن قلة النظر
فقد تفاءلت من هذا لسيدنا والفأل نؤثره عن سيد البشر
بأن أيامه خفض بلا نصب وأن أوقاته صفو بلا كدر ! !

وخطب قتيبة بن مسلم على منبر خراسان ، فسقط القضيب من يده ، ففرح بذلك عدوه وتوقع له الشر ، واغتم صديقه وحزن ، فعرف ذلك قتيبة ، فأراد بروحه المؤمنة أن يقلب التطير تفاؤلا ، كى لا يتخاذل أنصاره ، فأخذ القضيب وقال : « ليس الأمر كما ساء الصديق وسر العدو ، ولكنه كما قال الشاعر :

فألقت عصاها واستقر بها النوى كما قر عينا بالإياب المسافر ! »

أضف الى ذلك أن المتشائم كالمدعى لعلم الغيب ، أو الذى يتنبأ بما سيحدث ، وفى هذا ما فيه من تطاول على العليم الخبير ، الذى تصير اليه الأمور وبيده المقادير ، وفيه إشراك لغير الله معه فى القضاء والقدر ؛ ولذلك يروى أن جليسا لعبد الله بن عباس رضى الله عنهما سمع نعيب غراب فقال : « خير ! خير ! » فاعترض عليه ابن عباس قائلا . « ما عند هذا ؟ لا خير ولا شر ! » .

« ولا نقصد بالتفاؤل أن نغمض أعيننا عن الحقائق ، ونتائج الأمور ، بل نقصد أن نعتاد فى تفكيرنا النظر الى الأشياء بعين الأمل والرحمة ، لا بعين اليأس والقنوط ، ومن الناحية المضيئة من الطريق ، لا من الناحية المظلمة الحالكة ، لأن المتفائل يرضى بالماضى خيره وشره

ويثق بالمستقبل ، ثم يؤدي الواجب ، ويترك للنتيجة لله سبحانه وتعالى ، ومن الحكمة أن نرجح جانب الخير على جانب الشر ، واللين على الشدة ، والتعقل على الطيش ، والنور على الظلام ! . . » (١)

فان قال قائل : كيف تحذرنا من التطير مع أنه طبيعة فى الانسان ، حتى لقد روى أن النبي قال : « ثلاثة لا يسلم منهن أحد : الطيرة والظن والحسد . قيل له : فما المخرج منها يا رسول الله ؟ قال : إذا تطيرت فلا ترجع ، وإذا ظننت فلا تحقق ، وإذا حسدت فلا تبغ » ! إن قال قائل هذا هتفنا به : إنك لو تدبرت لعرفت الجواب بدون مجيب ، لأن انقباض النفس واشمئزازها من الأصوات المنكرة والحوادث الكريهة شيء من طبائع البشر لا يمكن اقتلاعه حقيقة ، وإنما ينهى الرسول عن الآثار السيئة التى يأتيها الانسان نتيجة لتطيره وانقباضه ، كرجوعه عن عمله ، أو بلبلة الفكر بالوساوس . أو اعتقاد أن هذا الحادث أو ذاك الصوت سيكون سببا فى تغيير شيء من القضاء والقدر ، أو دليلا على ما يتأتى فى المستقبل منهما :

لعمرك ما تدرى الضوارب بالحصى ولا زاجرات الطير ما الله صانع !

ولذلك أمر النبي أتباعه بألا يرجعوا عن أعمالهم إذا تطيروا فقال : « إذا تطيرتم فامضوا وعلى الله فتوكلوا » . ويقول « لا ينال الدرجات العلا من تكهن أو استقسم أو رجع من سفر تطيرا » ، وما يريد الرسول بذلك إلا أن يبث الشجاعة والاقدام وعدم الخوف فى نفوس المسلمين !

فلا تتشاءموا وكونوا أقوياء ، وأقبلوا على الحياة بعزيمة وثابة وجد مثابر ، وفسروا الأشياء التفسير الجميل ، ولا تحملوها على الشر وأنتم تجدون لها فى أبواب الخير مخرجا ، والله الهادي الى سواء السبيل ؟

أحمد الشرباصي
من علماء الأزهر

(١) من كتاب « الشخصية » بتصرف .

صفحات مجهولة من تاريخ التصوف :

الملامتية

في عصورها الأخيرة

مؤسس الملامتية في تركيا الحديثة :

أسس طائفة الملامتية في القرن الهجري الماضي في تركيا الحديثة السيد محمد نور العربي . وهو مصري المولد والنشأة ، أخذ العلم على الشيخ حسن القويسني شيخ الأزهر المشهور وأحد أفذاذ العلماء في القرن الماضي . ودرس السيد محمد نور العربي التصوف على هذا العالم الجليل واعتنق في ثنايا دراسته للتصوف مذهب الملامتية .

غير أن محمد نور العربي يتميز عن هؤلاء الملامتية القدامى بشيئين : أحدهما — مذهب وحدة الوجود ؛ فقد كان من المغالين فيه الذاهبين بسياقه الى أقصى نهايته . ومن المعروف أن الملامتية لم يأخذوا بفكرة وحدة الوجود ؛ فقد أسقط الملامتية الدعاوى ، بل كان إسقاط الدعاوى — كما ذكرنا — من أصول مذهبهم ، ولم يقبلوا أحوال الجذب والسكر . ومن هنا لم يتكلموا عن الفناء ، والفناء أقصى حالة من حالات الجذب ، والفناء عن الخلق طريق واضح الى البقاء بالحق ، وهذا سياق يؤدي الى وحدة الوجود ، ولم يقبل الملامتية هذا السياق . فالملامي دائما في حالة شعورية واعية يشعر دائما بنفسه وبأخطائها ويحاسبته لها ، ثم هي شر بحت ؛ بينما الوجودية تراها مظهرا من مظاهر الوجود الإلهي . فالصوفية أهل فناء وزوال بينما الملامتية أهل صحو وإدراك (١) .

كيف وفق محمد نور العربي بين المذهبين .

ليس بين أيدينا شيء من كتبه حتى نستطيع تبين محاولة التوفيق هذه .

ثانيهما — والأصل الثاني الذي يتميز به ، هو قوله بالرجعة ؛ هذا المذهب الذي نجد له أساسا واضحا في تاريخ الفرق الاسلامية منذ آتى به الكيسانية (٢) وأصحاب الانتظار (٣) . ونجد أيضا هذه العقائد لدى المسيحية ولدى غير من الأديان الغنوصية . أما الملامتية المتقدمون فلم يأخذوا بهذه العقيدة . أو بمعنى أدق لم يتعرضوا لبحثها على الاطلاق .

---

(١) الملامتية والصوفية وأهل الفتوة — ص ٢١ (٢) الملل والنحل ص ٣٥ (٣) الرازي : اعتقادات فرق المسلمين ص ٥٥

ذلك ملخص عام لأصول مذهب السيد محمد نور العربى ، مزيج من عقائد الملامتية والوجودية والشيعة ، وفق بينها توفيقا لا نستطيع تفصيله الآن ، حتى تكون المذهب واختمر فى ذهنه . ثم سافر الى تركيا ، وقام بنشر المذهب فى استانبول وأدرنه وسلانيك وبلاد الروملى ولا سيما ألبانيا ، وقد انتشرت الملامتية فى هذه البلاد انتشارا واسعا ، واتخذ محمد نور العربى استرنجه فى الشمال الغربى من ولاية سلانيك مقرا له ، ومنها قام بنشر دعوته فى استانبول وغيرها . وكان الرجل على جانب كبير من العلم واللباقة وذرابة اللسان ، فاستطاع أن يجتذب اليه عددا كبيرا من الباحثين ومن رجال العلم ، وأن يدخلهم فى عقيدته . وساعده على هذا ادعاؤه النسبة الى بيت الرسول ، وهذا يتضح من إيراده كلمة السيد قبل اسمه . اجتمع عليه الناس إذن ، ومازال عدد كبير من هؤلاء فى البانيايدينون بالملامتية مع اعتناقهم لمذهب وحدة الوجود .

وبقى محمد نور العربى فى استرنجه عاملا على نشر مذهبه ، حتى اقتربت منيته ، فحاول حينئذ أن يقوم بدور خالد بن سنان العبسى ، وهى القصة المشهورة التى ذكرها محيى الدين ابن عربى فى كتابه .

وذلك بوعده تلامذته ومريديه بالعودة الى العالم الأرضى ـ الرجعة ـ ومناهم بأنه سيحمل اليهم أسرار عالم البرزخ ، عالم ما بين النشأتين ، الدنيا والآخرة ، وأوصاهم بأن يتركوا جثته فى غرفة خاصة . فلما توفى تركت جثته حسب وصيته أياما حتى أنتنت وفاحت رائحتها وملأت المكان فاضطروا أن يدفنوه .

وقد ترك محمد نور العربى بعض الرسائل ، أهمها مرشد العشاق ، وشرح الواردات لبدر الدين السيماوى (١) ، وما زالت هذه الكتب مخطوطة فى مكاتب استانبول .

كمال الدين الحريرى .

وحين توفى السيد محمد نور العربى ، وذلك قبل سنة ١٣٠٠ ، خلفه فى رياسة الطائفة تلميذه كمال الدين الحريرى ، وهو تركى الأصل ، كان يعمل أمينا لمكتبة السلطان محمد الفاتح ، وكان كمال الدين علاوة على ملامتيته رفاعيا ، وكان أقرب الى العقيدة الاسلامية من أستاذه وأكثر مثابرة على أداء الفرائض الدينية . ولا نجد عنده ما عند أستاذه من خروج على ظاهر الشرع فى بعض الأحيان ، خروجا شنيعا ، كما كان يفعل الملامتية فى هذه العصور المتأخرة .

ويبدو أن كمال الدين الحريرى لم يكن ملامتيا بمعنى الكلمة ، بل تكاد تكون شهرة البحث والإطلاع هى التى وجهته نحو دراسة تلك الطوائف الصوفية . واتصاله بالسيد محمد نور

(١) بدر الدين السيماوى ـ نسبة الى سيماوه بلدة بالأناضول ـ والسيماوى أستاذ فرج بن برقوق ، وبدر الدين من ناحية صوفى مغال فى القول بوحدة الوجود ، وهو من ناحية أخرى فقيه ، وله فى الفقه جامع الفصولين .

العربى هو الذى دعاه على الخصوص الى دراسة الملامتية ، ثم هو يحاول أيضا التوفيق بين مختلف الطرق الصوفية وأن يجمع بينها .

هذا ما ذكره طاهر بك البرسوى فى كتابه عثمانى مؤلف لرى « المؤلفون العثمانيون » عن كمال الدين الحريرى ، وقام بنقل هذه المعلومات الى العربية العالم الممتاز السيد محمد زاهد الكوثرى ، كما تفضل وأمدنى بكثير من المعلومات عن الملامتية نؤجل نشرها الى وقت آخر .

طائفة الملامتية فى تركيا :

وطائفة الملامتية ، باعتبار مظهرهم الخارجى فريقان : (١) فريق فى غاية من التهتك والخلاعة المكشوفة ، قد ابتعدوا كل الابتعاد عن روح المذهب الملامى وغاياته ، وهؤلاء هم غالبية الملامتية الآن فى بلاد الروملى . (٢) فريق مظهره مظهر الزاهد البالغ الزهد لم يلغ فيما ولغ فيه الأولون من فساد ، ولم يظهروا ما أظهره الأولون من تهتك وخلاعة وإباحية . ولكن هؤلاء يبتعدون أيضا فى عقائدهم عن الاسلام ابتعادا كبيرا .

* * *

ومن هنا نستطيع أن نؤكد بأن القول بأن ملامتية الأتراك المحدثين أغرقوا فى الشهوات والملذات ، وابتعدوا كل الابتعاد عن روح المذهب الملامتى ، قول ينبغى أن نذكره بكثير من الحيطة ، إذ أنه قام من ملامتية تركيا من حافظ على مظهرهم الأول ، وإن كانوا فى عقائدهم قد أخذوا ببعض عقائد لم يعتنقها الأولون من هؤلاء الملامتية .

على أنى أؤكد ـ من ناحية أخرى ـ أنه لكى تتضح لنا عقائد الملامتية فى تركيا فى العصور الحديثة على وجهها الصحيح ، لابد لنا من الحصول على كتب السيد محمد نور العربى وكتب تلميذه كمال الدين الحريرى وبحثها بحثا نقديا وافيا ، ثم القيام بدراسة محضة لطوائف الملامتية المعاصرة فى ألبانيا دراسة قائمة على أساس وصفى ، وبهذا نكشف عن جانب كبير من جوانب الحياة الاسلامية المعاصرة فى تلك البلاد وصلتها بالملامتية الاسلامية وغيرها من الأنظمة الاجتماعية المعاصرة ؟

على سامى النشار
مدرس الفلسفة بكلية الآداب
بجامعة فاروق الأول

العقل والنقل والذوق

مقدمة :

نشرنا بحثين قبل ذلك فى هذه المجلة ، الأول عن التأويلات العقلية لبعض الأصول الدينية ، والثانى عن نظرية المعرفة فى التصوف الاسلامى ؛ وفى أثناء إعدادها تفتحت أمام الذهن مجالات فى الفكر وحبب الى النفس عمل مقارنات بين الفلسفة والتصوف ، فأردت أن أكلها بعلم آخر هو علم الشريعة ، فحاولت المقارنة بين هذه العلوم الثلاثة من حيث الموضوع والمنهج والغاية ، وكل ما أرجوه أن أكون قد أفلحت فى إعطاء صورة مصغرة أو فكرة واضحة عن الفرق بين هذه العلوم لقراء المجلة الكرام .

من جهة الموضوع :

علم الظاهر أو علم الشريعة يتخذ موضوعه من الأعمال الظاهرة كأعمال الجوارح ، وهى العبادات الأربع التى فرضها الله على عباده ، والتى تعتبر أساسا للاسلام بعد الايمان ، وأعنى بها الصلاة والصوم والحج والزكاة ؛ ولهذه العبادات ملحقات مثل الطهارة والجهاد فى سبيل الله والتضحية والوفاء بالايمان والنذور الى غير ذلك . وواضح أن لهذه العبادات وملحقاتها شروطا لا تكمل من غيرها ، وأركانا يجب مراعاتها حين القيام بها . وقد اختلفت المذاهب الأربعة فى جزئيات هذه الشروط ، وليس هنا مجال تفصيل القول فيها (١) . . .

ذلك هو الجانب التعبدى الذى يعنى به التشريع أو الفقه ، وهذا الجانب هو الذى ينظم علاقة العبد بخالقه ، غير أن التشريع الاسلامى قد تعدى ذلك الى دائرة تنظيم العلاقة بين الناس بعضهم مع بعض ، شأنه فى ذلك شأن أى تشريع وضعى ، ولئن كان هذا الجانب قد جاء فى القرآن الكريم مجملا إلا أن السنة النبوية الكريمة قد فسرت غامضه وفصلت مجمله (٢) .

ومن ثم أخذ التشريع الاسلامى يتطور على أيدى الصحابة والتابعين والفقهاء والمشرعين بتطور المجتمع العربى وما كان يعتوره من مشاكل سياسية كنتيجة لازمة للتوسع فى الفتح ومحاولة تطبيق التشريع الاسلامى على بلاد تدين بثقافات مختلفة . ويطول بنا المقام ونخرج عن موضوع البحث إذا نحن حاولنا أن نستقصى الجانب الوضعى فى التشريع الاسلامى ، ويكفى

---

(١) المستصفى للغزالى ، ومقدمة ابن خلدون .

(٢) مذكرات الدكتور ابراهيم مدكور فى التشريع الاسلامى .

أن نقـول إن التشريع الاسـلامى فصل القول فى نظـام الملـكية الفردية واحـترامها وشرع العقوبات على من يحاول أن يعتدى عليها .

ومن جهة ثانية عنى بالأسرة عناية كبيرة ، وتكلم عن نظام العقود وشروطه والمهور وتعدد الزوجات وحقوق الزوج وحقوق الزوجة ، والطلاق .

ومن جهـة ثالثة تكلم عن الحياة الانسانية وتقديسها ، وفرض أحـكاما على من يحاول الاعتداء عليها .

ومن جهة رابعة تكلم عن نظام الحـكم ووجوب الطاعة للحاكم .

ومن هنا يتبين أن موضوع الفقه يتناول أعمـال الجوارح الظاهـرة سواء منها ما كان لتنظيم العلاقات بين العبد والرب أو بين العباد بعضهم مع بعض ، فلا غنى للنفوس المؤمنة كل يوم عن الفقه على حد تعبير الغـزالى فى كتابه إلجام العوام عن علم الـكلام ، وإن كان يتهكم فى غير موضع على الفقهاء إذ يذكر أنهم ينظرون فى الصبر والشكر بالاضافة الى صلاح الدنيا ، ولـكن المتأمل فى الجوانب المختلفة للفقه يرى أن فى نظرة الغزالى مبالغة ، إذ أن الجانب التعبدى فى الفقه يضع نصب عينيه الأوامر الالهية ، وذلك لا للفلاح فى الدنيا فقط بل فى الآخرة أيضا . هذا بالنسبة لموضوع الشريعة .

أما التصوف أو علم الباطن فقد تفرعت موضوعاته وتعددت مسائله واتسع نطاقه بمرور الزمن وبفعل الفتوحات الاسـلامية والتأثر بالحضارات الأجنبية من ديانة فارسـية مزدكية أوزرادشتية وحكمة هندية مانوية ، ومن فلسفة يونانية اشراقية أفلاطونية أو رواقية حلولية أو أحدية الوجود (١) ، وكذلك بالمتكلمين والفلاسفة ، وباتجاه الصوفيين أنفسهم فى نظرتهم الى الغاية التى يقصدون إليها . ولا شك أن كل هـذه العوامل قـد وسمت دائرة موضوع علم التصوف .

اتسع موضوع التصوف واتسع حتى أضحى موضوع علم الظاهر جزءا يسيرا من جملة مسائله ؛ فالصوفية قـد بدأوا أول أمرهم ينظرون فى العبادات على أنها الوسيلة التى تجنبهم دخول النار وتيسر لهم دخول الجنة ، شأنهم فى ذلك شأن المشرعين ، تجاوزوا ذلك وأخذوا ينظرون إليها على أنها الوسـيلة التى يستطاع عن طريقها تنقية النفس من شوائب الحس وتطهير القلب من أدران المـادة ، ثم تطورت وجهة نظرهم فغدوا يرون فى كل ركن من أركانها ولا سيما فى الصلاة دليلا على وجود الحقيقة الالهية ، فـكانوا يرون أن إقامة الصـلاة إشارة الى إقامة ناموس الواحـدية ، والطهارة بالوضوء عبارة عن إزالة النقائص الـكونية ، وكونها مشروطة

(١) Nickolson : Mystics of Islam

بالماء أو التراب إشارة الى أنها لا تزول إلا بعد ظهور آثار الصفات الالهية التى هى حياة الوجود لأن الماء سر الحياة والتراب أصل الخليقة (١) .

ومن هنا يظهر أن الصوفية عنوا بما عنى به المشرعون ولكن بحثهم له كان بطريقتهم الخاصة ، وتأويله كان على حسب غايتهم من الحياة ، فاذا كان علم الحقيقة يشترك مع علم الشريعة فى ذلك الجزء التعبدى الا أنه لا ينظر الى تلك العبادات من حيث أنها سبيل الى تحقيق الكمال الانسانى والاتصال بالعالم الروحانى ، فكانت العبادات عندهم عبارة عن مجاهدات ورياضات .

وبالاضافة الى ذلك نرى أن أهل الباطن لم يقصروا همهم على النظر فى أمر هذه العبادات باعتبارها محققة لغاية الفناء والاتحاد فحسب ، ولكنهم نظروا الى آثارها فى النفس الانسانية وما تمر به من أحوال ومقامات الى أن تصل الى أسمى مقام ، فقد عنى الصوفية عناية كبيرة بالأعمال الباطنة وهى الأحوال والمقامات ، ومن هنا جاءت تسمية علمهم بعلم الباطن .

والأحوال المقامات على حد تعريف الجرجانى ص ٥٥ « الحال عند أهل الحق معنى يرد على القلب من غير تصنع ولا اجتلاب ولا اكتساب ، فاذا لزم وصار ملكا يسمى مقاما » فالأحوال مواهب والمقامات مكاسب ، والأحوال تأتى من عين الجود والمقامات تحصل ببذل المجهود . ونكتفى هنا بهذه اللمحة عن الأحوال والمقامات ، والمهم هو أن نقول إن موضوع التصوف هو القلب والباطن ؟ « يتبع »

سعيد زايد
ليسانسيه فى الفلسفة

سماحة الاسلام

شكا الربيع بن زياد أخاه عاصما الى أمير المؤمنين على بن أبى طالب ، فقال له على · وما له ؟ قال الربيع : لبس العباء وترك الملاء ، وغم أهله ، وأحزن ولده .

فقال أمير المؤمنين : على بعاصم . فلما أتاه عبس فى وجهه وقال : ويلك ياعاصم ، أترى الله أباح لك اللذات وهو يكره أخذك منها ؟ انت أهون على الله من ذلك ، أو ما سمعته يقول : «مرج البحرين يلتقيان ، بينهما برزخ لايبغيان» ، حتى قال · «يخرج منهما اللؤلؤ والمرجان » ، وتالله لا بتذال نعم الله بالفعال أحب الى من ابتذالها بالمقال . وقد سمعته يقول : « وأما بنعمة ربك فحدث» ، وقوله : « قل من حرم زينة الله التى أخرج لعباده والطيبات من الرزق» ؟

فقال عاصم فعلام اقتصرت أنت يا أمير المؤمنين على لبس الخشن ، وأكل الجشب ؟

قال أمير المؤمنين : إن الله افترض على أئمة العدل أن يقدروا أنفسهم بالعوام لئلا يشنع بالفقير فقره .

قال العتبى : فما خرج عاصم حتى لبس الملاء وترك العباء .

---

(١) دائرة معارف البستانى « الصلاة » .

لغـــة قريش

قبـل أن نتكلم عما نريد من أمر اللغـة القرشية ، نحرص على أن نتكلم بإيجاز عن قبائل قريش ومكانتها من الشعب العربي .

(قريش) أبرز اسم فى تاريخ الحياة العربية جاهلية وإسـلامية . منحتها الطبيعة مزايا لا تكون إلا لسادة الشعوب ، وقد انتهت بها مكارمها الى السيادة الدينية والاجتماعية واللغوية ، فكان منها النبي المرسل ، وفيها الكتاب المنزل ، ولها الخليفة المؤمل . ولم يفتها من فضائل القبيلة العربية شيء من النجـدة والـكرم وإباء الضيم والفصاحة والزكانة . ولو أنها أعطيت من الشعر مثل ما أعطيت من غـيره لتم لها الفضل من جميع أقطاره . وما زال العرب يقرون لها بكل فضيلة إلا الشعر حتى نبغ فيها عمر بن أبى ربيعة المخزومى فأقروا لهـا بالشعر أيضا « وإن لها درجا تزلق عنها أقدام الرجال ، وأفعالا تخضع لها رقاب الأموال ، وغايات تقصر عنها الجياد المنسوبة ، وألسنة تـكل دونها الشفار المشحوذة ، ولو احتفلت الدنيا ما تزينت إلا بهم ، ولو كانت لهم لضاقت بسعة أحلامهم »

وهى قبائل انتهت مكارم الجاهلية الى عشر منها ، وأشهرها بنو هاشم ، وبنو أمية ، وبنو مخزوم ، وبنو نوفل ، وبنو عبد الدار .

وساد العرب كثير من رجالاتها وهم لا يحصون عددا كان لهم فى الجاهلية مكارم وكرائم ، فنهم هاشم الذى هشم الثريد ورجال مكة مسنتون عجاف ، ومنهم شيبة الحمـد عبد المطلب مطعم طـير السماء ، وعثمان بن طلحة سادن الـكعبة وحاجبها ، ويزيد بن زمعة مستشار قريش وقد استشهد مع النبي صلى الله عليه وسلم فى الطائف ، وورقة بن نوفل الذى أدرك الاسلام فى الجاهلية بعقله وبشر خديجة بالنبى صلى الله عليه وسلم .

وممن سادوا فى الجاهلية والاسلام أبو بكر الصديق ، وكانت اليه فى الجاهلية الديات والمغارم ، فاذا احتمل دية أمضت قريش حمالته ، وإذا احتمل غـيره لم يمضوا ؛ وعمر بن الخطاب سفيرهم لدى القبائل ، والقائم بالمنافرة عنهم فى المفاخرة ؛ وخالد بن الوليـد وكان على خيلهم فى الحرب . ومنهم معاوية الحليم ، وعمرو بن العاص الداهية ، وسعيد بن المسيب الفقيه ، والامام محمد بن إدريس الشافعى . ومنهم الملوك من بنى أمية والخـلائف من بنى العباس والأطهار من آل البيت .

ومنهم سيدهم وسيد العالمين محمد بن عبد الله صلى الله عليه وسلم . قيل لمعاوية أخبرنا عنكم وعن بنى هاشم ، فقال : بنو هاشم أشرف واحدا ونحن أشرف عـددا فما كان إلا كلا ولاحتى جاءوا بواحدة بذت الأولين والآخرين ، يريد النبى صلى الله عليه وسلم ، وبقوله أشرف واحدا عبد المطلب بن هاشم .

لـكنا نتساءل من هو قريش ؟ ما هى القبائل القرشية ؟ لماذا سمى قريش قريشا ؟ وفى الاجابة عن هذه الأسئلة اختلفت أقوال النسابين واللغويين ؛ فيرى جماعة منهم أن قريشا علم على رجل ، ويختلفون هل هو النضر بن كنانة أو فهر بن مالك .

جاء فى اللسان « وقريش قبيلة سيدنا رسول الله صلى الله عليه وسلم أبوهم النضر بن كنانة فـكل من كان من ولد النضر فهو قرشى دون ولد كنانة ومن فوقه » .

وفى العقد الفريد « وكانت قريش تدعى النضر بن كنانة ، وكانوا متفرقين فى بنى النضر ابن كنانة فجمعهم قصىّ بن كلاب من كل أوب الى البيت فسموا قريشا ، والتقريش التجميع وسمى قريش مجمعا فقال الشاعر :

قصى أبوكم كان يدعى مجمعا به جمع الله القبائل من فهر

وإنما جمع قصى الى مكة بنى فهر بن مالك فجذم قريش كلها فهر بن مالك ، فما دونه قريش وما فوقه عرب ، مثل كنانة وأسد وغيرها من قبائل مضر » .

وهو خلاف نتيجته هينة لأن النضر لم يعقب إلا مالـكا ، ومالك لم يعقب إلا فهرا .

على أنى أرجح أن جماعة من العرب ألصقوا أنفسهم بقريش ، شأن الضعفاء فى كل بلد ينتسبون الى الأسر الـكريمة . وقـد ذم الله سبحانه وتعالى بهذا فقال يصف بعض العرب « عتل بعد ذلك زنيم » والزنيم من ينتسب الى من ليس منهم . وقال حسان بن ثابت يهجو أبا سفيان بن الحارث بن عبد المطلب :

وأنت زنيم نيط فى آل هاشم كما نيط خلف الراكب القدح الفرد

وكان إقبال العرب على الانتساب الى قريش كبيرا حتى قال بعضهم متفكها « إنى لأعجب للرجل يُسأل من أبوه فيقول أمى من قريش » .

أما اشتقاق الاسم فيقولون إنه مأخـوذ من اسم دابة فى البحر تأكل كل دابة ، فجميع الدواب تخافها ، وينسبون هذا القول الى ابن عباس ، وفى ذلك يقول الشاعر :

وقـريش هى التى تسكن البحر (م) بها سميت قريش قريشا

وقيل سميت بذلك لتجمعها حول مكة بعد تفرقها فى البلاد تبتغى الرزق ، وقيل لتجرها وتكسبها ، الى غير هذا . وكل عباراتهم تدل على أن قريشا علم على هذه القبائل وليس علما للنضر ولا لفهر ، ولم نعثر على عبارة تدلنا على أنه علم لرجل خلافا لما يقوله بعض العلماء . وللجاحظ نص صريح فى هذا ، قال فى بعض رسائله « قد علم المسلمون أن خيرته تعالى من خلقه وصفيه من عباده ، والمؤتمن على وحيه ، من أهل بيت التجارة ، وهى معولهم ، وعليها معتمدهم ، وهى صناعة سلفهم ، وسيرة خلفهم ، وبالتجارة كانوا يعرفون ، ولذلك قالت كاهنة اليمن : لله در الديار ، لقريش التجار . وليس قولهم (قرشى) كقولهم هاشمى وزهرى وتيمى لأنه لم يكن لهم أب يسمى قريشا فينسبون إليه ، ولكنه اسم اشتق لهم من التجارة والتقريش » .

وكانت التجارة من أسباب رقى قريش وسيادتها وسيطرة لغتها ، وكانت لهم رحلتان رحلة فى الشتاء ورحلة فى الصيف « لإيلاف قريش ، إيلافهم رحلة الشتاء والصيف ، فليعبدوا رب هذا البيت الذى أطعمهم من جوع وآمنهم من خوف » .

ولكن التجارة كانت فى ألسنة شعراء السياسة فيما بعد من مثالبهم ؛ يقول مسلم بن الوليد :

فاخرتنا بما بسطنا لها الفخـر قريش وفخرها مستعار
ذكرت عزها وما كان فيها قبل أن يستجيرنا مستجار
فلنا العز قبل عز قريش وقريش تلك الدهور تجار

وبعد ، فموعدنا بالحديث عن لغتهم المقال التالى ؟

على محمد حسن
المدرس بمعهد القاهرة

ما هو الزهد ؟

قال العتبى قيل لرسول الله صلى الله عليه وسلم : ما الزهد فى الدنيا ؟ فقال : « أما إنه ما هو بتحريم الحلال ، ولا إضاعة المال ، ولكن الزهد فى الدنيا أن تكون بما فى يد الله ، أغنى منك بما فى يدك » يريد صلى الله عليه وسلم أن يقول هو أن تعتمد على ما عند الله لا على ما عندك .

وسئل الزهرى إمام الحديث عن الزهد فقال : ألا إنه ليس تشعيث اللمة ، ولا قشف الهيئة ، ولكنه صرف النفس عن الشهوة .

والتشعيث التفريق فى عدم ترتيب . واللمة بكسر الميم وتشديد الميم الشعر المجاوز شحمة الأذن . وتفريقها فى غير ترتيب ولا عناية من شأن أهل الزهادة . والقشف الرثاثة .

النقـد الادبى

فى القرن الرابع

— ٥ —

بين الجرجانى وخصوم المتنبى :

كان أقـوى حجة لخصوم المتنبى عليه أمران : أولهما كثرة سرقاته الشعرية التى تكاد تخرجه من جملة المبتدعين فى معانى الشعر ؛ وقد رأينا كثرة ما كتب حول هـذه السرقات من رسائل ومؤلفات ، كالرسالة الحاتمية للحاتمى ، والمنصف لابن وكيع ، والابانة للعميدى ، و « نزهة الأديب فى سرقات المتنبى من حبيب » لابن حسنون ، و « المآخذ الكندية من المعانى الطائية » ، وسواها ؛ كما رأينا القاضى الجرجانى لا يغفل سرقات المتنبى الشعرية فيحصيها أو يحصى الكثير منها ص (١٧١ — ٣٠٩) ؛ ولكنه يبسط العذر للمحدثين فى السرقة ، لسبق المتقدمين الى المعانى ، ولكثرة ما تتوارد خواطرهم مع خواطر السابقين ، ولاخفائهم أمر السرقة بشتى الأساليب ، ولزيادتهم عليهم فى أحيان كثيرة عما يأتون به من زيادة وتأكيد وتعريض وتصريح واحتجاج وتعليل ؛ ورأى وجوب الأناة فى رمى شاعر بالسرقة حتى لا يخرج الناقد عن حدود الانصاف .

والشىء الثانى مما أنكره خصوم المتنبى عليه فى المعانى والالفاظ والأساليب وفى مذاهب الشعر وأغراضه ، مما يرجع الحكم فيه الى الطبع المطبوع ، وإلى الثقافة الأدبية الواسعة ، فقد التزم القاضى فيه كذلك الأناة ودقة الحكم ، لغموض الأمر فيه ، فكثيرا ما تجد الكلام المهذب قد بلغ غايات التهذيب والتنقيح ، ثم تجد لقلبك عنه نبوة ، وترى بينه وبين روحك جفوة ، لأنه فقد الروح والحياة ؛ أما المختل منه فنه ما يشترك الناس فى معرفته وهو ما كان اختلاله وفساده من باب اللحن أو الخطأ من ناحية الأعـراب واللغة أو من قبيل الوزن ، ومنه نوع غامض يعرف بعضه بالرواية وبعضه بالدراية ، ويحتاج فيه الى صحة الطبع وحصافة الفكر ، وأقل الناس حظا فى النقد من اقتصر فى نقده على النوع الظاهر المعروف ، وكان همه أن يجد أسلوبا مصنوعا أو معنى غامضا قـد تعمق فيه مستنبطه ، ثم لا يعبأ باختلاف ترتيب وسوء تأليف ، ولا يقابل بين الألفاظ ومعانيها .

وما أخذ على المتنبى فى ذلك منه (ألفاظ) ترجع الى اللحن فى الأعـراب ، أو الخروج عن اللغـة ، أو التعقيد فى الآراء ؛ (ومعـان) ترجع الى الفساد والاحالة ، أو الاختـلال والتناقض ، أو الأغراق فيها واستهلاكها ، أو التقصير عن بلوغ الغرض منها والوقوف دون الغاية المنشودة من ورائها .

ا — فأما ما يرجع الى التعقيد ، واستهلاك المعنى ، أو غموض المراد — لأمر غير غرابة اللفظ وتوحش الكلام — ، أو إلى بعد الاستعارة ، والأفراط فى الصنعة ، فالجرجانى يقف فيه مع النقاد وقفة المؤاخذ للشاعر ، ولو كان أبو الطيب وفى هذه الأبيات من شعره حقها من التهذيب لبرئ من كل عيب ، ولكن من ذا الذى سرى الأحسان فى جميع أعطاف شعره ، أو بلغ الغاية فى قصيدة من قصائده ، ولا بد للفكر من الكلال ؟ على أن أبا الطيب فى ذلك كغيره من الشعراء ، وكيف يحتمل من الفرز دق مالا يحتمل من المتنبى ؟ ولو كان التعقيد وغموض المعنى يسقط شاعرا لكان الفرز دق وأبو تمام فى الصف الأول من هؤلاء الشعراء (٣١٠ — ٣١٧) .

ب — وأما المبالغة والأفراط فمذهب عام فى المحدثين ، ورد فى شعر المتقدمين ، فنهج فيه المحدثون نهجهم فى إسراف وغلو فلسنا و أبا الطيب بالقدامى والمحدثين ، الذين لم يسقطهم عند هؤلاء النقاد إفراطهم وإحالتهم ، فذلك عيب مشترك ، إن احتمل فللكل ، وإن رد فعلى الجميع ، فهذا الأفراط عيب مشترك وذنب مقتسم ، وموقع أبى الطيب منه موقع رجل من المحدثين (٣١٧ — ٣٢٣) .

ج — وأما الاستعارة فمنزلتها من البيان العربى لا تحتاج إلى تبيان ، وقد جرى فيها الشعراء على نهج قريب ، حتى جاء أبو تمام فأغرب فيها ، وتبعه من بعده من المحدثين ، والذوق وحده هو الحكم بين قبيحها المرذول وجميلها المستطرف ؛ ثم ما أبعد المتنبى فيه الاستعارة ، مما لم يجىء على طرف من المناسبة ، ووجه من الشبه والمقارنة ، فعذر أبى الطيب فيه عذر سواه من الشعراء ، الذين أبعدوا إبعاده ، وإن كان أبو الطيب وبعض المحدثين يخرج عن حدود المناسبة والمشابهة جملة ، فعلينا أن نحمل ما يجىء من كلامه وكلام المحدثين على وجوه تقربهم من الأصابة ، وأن نلتمس لهم شتى المعاذير (راجع ص ٣٢٣ — ٣٢٧) .

د — وأما ما يؤخذ على أبى الطيب من جهة الاعراب واللكنة ، وما يلحق به من النقص والأحالة والتقصير ، مما أخذه عليه النقاد — لا النحويون الذين لا بصر لهم ببضاعة الشعر ، ولا رجال العقل والمنطق والمعانى الذين لا اتساع لهم فى اللغة — فقد أخذ الجرجانى يعده بيتا بيتا ، ويناقش فيه خصوم المتنبى من نقاد الأدب والشعر الذين يحكمون الذوق والطبع حين يحكمون على شعر شاعر بالأجادة أو الأسفاف ؛ ونندد برجال النحو واللغة الذين يحيلون ويخطئون فى النقد ؛ ثم يفيض الجرجانى فى تعداد ما آخذ نقاد الشعر على أبى الطيب ، وفى مناقشتهم مناقشة هادئة ، تنم عن جمال ذوق ، وكثرة إلمام ، وسعة إدراك بمذاهب العرب فى بيانهم وشعرهم ، منتحيا ناحية الدفاع عن المتنبى ، والتماس المعاذير له مصيبا أحيانا ومخطئا حينا آخر (٣٢٧ ـ ٣٦٥) ثم يختم الجرجانى كتابه ، وقد بلغ به البحث غايته كما يقول .

ولا بد لنا من أن نعرض لبعض من نقد النقاد لشعر أبي الطيب في هذه الناحية لنرى مدى توفيق القاضي في الرد عليهم وإلزامهم الحجة والصمت :

١ — أنكر النقاد على أبي الطيب قوله

جللا كما بي فليك التبريح أغذاء ذا الرشأ الأغن الشيح

فقال رجال الإعراب : حذفُ النون من يكن خطأ ما دام قد وليها اللام ، ورد عليهم الجرجاني بأن ضرورة الشعر تجيز ذلك الحذف ؛ وقال أصحاب المعاني : قطع المصراع الثاني عن الأول في اللفظ والمعنى ؛ فقال لهم الجرجاني : إنما يسوغ الانكار لو قطعهما عن بعض قبل تمام المعنى ، فأما أن يستوفى مراده ثم ينتقل الى غيره فليس بعيب ، والمصراعان في هذا كالبيتين ، يجوز استقلال كل بمعناه ؛ وقال بعض قد يفعل الشاعر مثل ذلك في النسيب خاصة ليرى أنه مشغول عن تقويم خطابه ، بالحب الذي غلبه ، والشوق الذي تمكن منه ؛ وقال غيره إن بين المصراعين اتصالا لطيفا ، فلما أخبر عن عظم تبريحه وشدة أسفه بين أن الذي أورثه ذلك هو الأغن الذي شككه غلبة شبه الغزلان عليه في غذائه .

٢ — وأنكروا عليه قوله :

أحط عنك تشبيهي بما وكأنه فلا أحد فوقي ولا أحد مثلي

لأن ما ليست للتشبيه ؛ وقد سئل أبو الطيب عن هذا فذكر أن ما تأتي لتحقيق التشبيه ، تقول : هو الأسد وما هو إلا الأسد وإلا كالأسد ؛ فقال الجرجاني رادا على أبي الطيب رأيه : إن التشبيه بما محال ، وإنما يقع التشبيه في هذه المواضع بحرفه ، وما لم تتعد موضعها من النفي ، ولكنه لما كانت ما وإلا تأتي لتحقيق المعنى الذي يفيده أصل التركيب كالتشبيه في مثل ما هو إلا الأسد ، صح أن ينسب التشبيه تجوزا إلى ما إذا كان لها هذا الأثر ، وباب الشعر أوسع من أن يضيق عن مثله .

٣ — وينكر النقاد على أبي الطيب جمعه بوقا على بوقات في قوله :

إذا كان بعض الناس سيفا لدولة ففي الناس بوقات لها وطبول

وإنما المستساغ جمعه على أبواق ؛ فقال لهم الجرجاني : إن أصل الجمع التأنيث ، فمن جمع اسما لم يجد عن العرب جمعا له فأجراه على الأصل لم يسغ الرد عليه ، أو أن ينسب الى الخطأ لأجله ، وإن كان لأبي الطيب عن مثل هذا مندوحة .

ولنرجىء تتمة الحديث في الحوار بين الجرجاني والنقاد الى الكلمة التالية إن شاء الله ؟

« يتبع » محمد عبد المنعم خفاجي

ابن سنان الخفاجي
وسر الفصاحة
— ٨ —

هنوات فى الكتاب :

٣ — لم يكن التأليف فى البلاغة قبل عبد القاهر قد استقل بالأبحاث البلاغية وتخلص مما يشوبه من مواضع أخرى أدبية أو نحوية أو غير ذلك ، فكنت تجد الكتاب يحوى مسائل ليست من صميم العلم فى شىء ، وتجده غير منظم التنظيم الذى استحدث فيما بعد. وكتابنا سر الفصاحة من هذا النوع ، يذكر مسائل من صميم المعانى فيما هو من مباحث البيان ، ويقحم المسائل البديعية فى غيرها مما هى من موضوع البيان والمعانى ، ويضيف الى ذلك نقولا أدبية ، وبحوثا هى الى الأدب أقرب منها الى غيره ، فتراه يتكلم عن المفاضلة بين شعر المتقدمين والمحدثين ، ويوازن بين المنظوم والمنثور ، والكميت والطرماح بن حكيم وعدم احتجاجهم بشعرهما ، ويحدث عن عيبهم على جرير والفرزدق طول مقامهما فى الحضر الى غير ذلك .

هذا هو الطابع العام لكتاب سر الفصاحة ، وهو وإن كان متأثرا بطريقة عصره ومذهب السابقين عليه ، إلا أننا حين نقارن بينه وبين عبد القاهر ، وكلاهما معاصر لصاحبه يعيش معه فى بيئة واحدة ، وتظلهما ثقافة واحدة أو متقاربة ، نجد الثانى سبق الأول بأشواط بعيدة فى هذا المضمار ؛ وذلك أن الجرجانى قد استوفى أبحاثا بلاغية فى كتابه مما خلا سر الفصاحة منها كالمجاز المرسل والمجاز العقلى والفصل والوصل والخبر والانشاء الى غير ذلك مما لم يحدث ابن سنان عنه ، وظهرت فى كتب عبد القاهر ميزات لم يتمتع بها سر الفصاحة ، من تخليص العلم من الأمور الأجنبية عنه ، ومن قربه الى التحديد العلمى والتنسيق المنظم ، والاستيفاء الشامل .

على أن ابن اسنان كان متأخرا فى الزمن عن أبى هلال العسكرى ، إذ وفاة الأول سنة ٤٦٦ ووفاة الثانى سنة ٣٩٥ ، فابن سنان متأخر عنه بواحد وسبعين عاما ، وكان ذلك شفيعا لأبى هلال لو أن كتاب الصناعتين كان قد شابه شىء من البعد عن التحديد والتبويب ، أو حوى خلطا بين مسائل غير وثيقة الاتصال بالبلاغة ، ولكن نظرة الى الرجلين تعطيك عكس القضية وخلاف ما كان منتظرا ؛ فهذا هو أبو هلال كان منظما فى كتابه ، محددا موضوعاته ، مبوبا لها ومفصلا ؛ ولنعطيك صورة صادقة لما عرضنا له نسوق اليك ما ذكره فى مقدمة كتابه بعد أن رأى أن الفصاحة مفرقة المسائل مبعثرة البحوث والتحقيق : يقول «فرأيت أن أعمل كتابى

هذا مشتملا على جميع ما يحتاج اليه فى صنعة الكلام نثره ونظمه ، ويستعمل فى محلوله ومعقوده من غير تقصير وإخلال ، وإسهاب وإهذار ، وأجمله عشرة أبواب مشتملة على ثلاثة وخمسين فصلا — الباب الأول فى الابانة عن موضوع البلاغة فى أصل اللغة الخ ، الباب الثانى فى كذا ، الباب الثالث فى كذا وفيه ثلاثة فصول »الخ ما ذكره من تحديد هو غاية ما يرجى فى ذلك العصر .

وما بالنا نذهب بعيدا وهذا هو عبد الله بن المعتز المتوفى سنة ٢٩٦ والذى نراه قد وضع بحثا مستقلا سماه باسم البديع وإن كان قد توسع فى مدلول هـذا الاسم فذكر فيه الكناية والتجنيس والاستعارة والتشبيه .

نرى ابن المعتز منظما كامل التهذيب محددا هذا العلم بكتاب يخصه ويخلصه من غيره من عناصر البلاغة نفسها والعلوم الأجنبية عنـه — ذكر ابن المعتز فى كتابه ثمانية عشر نوعا ، ثم أعقبه قدامة بن جعفر فمضى لاتمام ما شرع فيه سابقه فأوصل الأنواع الى ثلاثين . ثم جاء بعدهما أبو هلال فأتم ما كان ناقصا وأوصل هذه الأنواع البديعية الى خمسة وثلاثين نوعا وإن كان قد أقحم فيها الاستعارة والمجاز . ونريد أن نخلص من هـذا العرض الى أن هؤلاء الذين سبقوا فى الزمن ابن سنان ظهر للتطور الزمنى والتدرج الطبعى أثر فى تآليفهم ، فمضى كل نحو الكمال شيئا فشيئا ، وساروا نحو التهذيب للفن رويدا رويدا ، وكان من الطبعى لو أن هذه السنة انتظمت أن نرى أثر التطور فى مؤلف الخفاجى فيكون أبلغ من هذا تنسيقا وأكمل منه تبويبا ، وأوفى منه بحثا .

ولـكن لعل من الانصاف أن نلتمس للخفاجى فى ذلك عذرا ، فقد كان واليا ، وللولاية من صاحبها شغل ولها عليه حقوق ، وله من شئونها هم وتفكير ، ونحن وإن كنا لم نعرف مدة ولايته إلا أنها على أى حال قد شغلت نفسه شيئا كثيرا .

وقد كان الخفاجى شاعرا ، وللشاعر نزعة هى وحى الالهام وسبح الخاطر ، وشأن الشاعر أن يرخى لنفسه العنان كما يرخيها لخياله ، وأن يرسل نفسه مطلقة لا يحدها نطاق ، ولا يأويها مكان . فحين يعمد الى التأليف فى علم لا يواتيه لتحريره إلا ما ألفه فى شعره من هذه المعانى الطليقة فيكون حرا مرسلا مجانبا القيود نافرا من التقليد ، وذلك ما دلت عليه آيات فى كتابه ونطقت به أمارات فى مؤلفه .

٤ — كان من الغريب أن ينكر ابن سنان على الفصحاء أن يجعلوا الأطناب من الفصاحة ، ويناقش الذين أفسحوا الفصاحة لهذا النوع ، ويصر على إخلاله بها . وقد عقد ذلك فى فصل طويل ولـكننا مضطرون الى إيجازه والبعد من الأطناب فيه خوف السآمة والملل لا تقليدا لابن سنان فى كراهية الأطناب — يقـول فى ص ١٩٤ ، ١٩٥ ، ١٩٦ ، ما ملخصه : ومن شروط الفصاحة والبلاغة الايجاز والاختصار وحذف فضول الكلام حتى يعبر عن المعانى

الكثيرة بالألفاظ القليلة ، وهذا الباب من أشهر دلائل الفصاحة وبلاغة الكلام عند أكثر الناس . ثم يقول : ومن الناس من يقول : إن من الكلام ما يحسن فيه الاختصار والايجاز كأكثر المخاطبات والمكاتبات والأشعار ، ومنه ما يحسن فيه الاسهاب والاطالة كالخطب والكتب التى يحتاج أن يفهمها عوام الناس وأصحاب الأذهان البعيدة ، فان الألفاظ إذا طالت فيها وترددت فى إيضاح المعنى أثر ذلك عندهم فيه ، ولو اقتصر بهم على وحى الألفاظ وموجز الكلام لم يقع الأكثر فى ذكر السيف الحسام القاطع الخ قالوا : وربما كان الكتاب بالفتح أو الخطبة تقرأ فى موقف حافل يكثر فيه لغط الناس وصخبهم فيحتاج الى تكرار الألفاظ ليكون ما يفوت سماعه قد استدرك ما هو فى معناه .

هذه هى الحجة التى ينقلها لمن يدخل الأطناب فى الفصيح من الكلام ، ولكنه ينكر عليهم رأيهم ويقول : والذى عندى فى هذا الباب أنهم إن كانوا يريدون بالاطالة تكرار المعانى والألفاظ الدالة عليها وخروجها فى معاريض مختلفة ووجوه متباينة وإن كان الغرض فى الأصل واحدا فليس هذا مما نحن بسبيله لأنه بمنزلة إعادة كلام واحد مرارا عدة فان تلك الاعادة لا تؤثر فيه حسنا ولا قبحا .

وإن كانوا يريدون أن المعنى الذى يمكن أن يعبر عنه بالفاظ يسيرة موجزة قد يعبر عنه بألفاظ طويلة ليكون ذلك داعيا الى فهم العامى والبليد ، وتكون الاطالة لهما أحمد كما أن الاشارة فى موضعها أوفق ، فانا لا نسلم ذلك لأن المحمود من الكلام ما دل على معناه ظاهر دلالة ولم يكن خفيا كما فى كلام أبى الطيب ، فان كان الكلام الموجز لا يدل على معناه ظاهر دلالة فهو عندنا قبيح لا من حيث اختصاره بل من حيث خفاؤه . وإن كان يدل على معناه دلالة ظاهرة إلا أنها تخفى على البليد ولو كان طويلا لجاز أن يقع له الفهم فليس هذا عندنا بموجب أن يكون الاسهاب فى موضع أفضل من الايجاز ، كما أن النقوش الغليظة فى كثير من الصناعات لا تكون أحسن من الدقيقة لأن تلك يدركها الضعيف البصر ويتعذر عليه إدراك هذه ، ولو اعتبرنا هذا فى فهم البليد للكلام لاعتبرنا ذلك فى النقوش وإدراك ضعيف البصر لها وهو فاسد . ويلزم من اختار الألفاظ الكثيرة ليعبر بها عن المعنى ليفهم السامع أن يختار ألفاظا عامية له لأنها أقرب الى فهمه وذلك ما لا يقول به عاقل . ثم عرج على تفسيمهم الكلام الى مساواة وإشارة وتذييل — وقال والذى عند هو ما ذكرته وهو المختار فى الفصاحة .

هذا ما ذهب اليه ملخصا ، ولا نكون مبالغين إذا قلنا إنه أخطأ التوفيق ، لأن مراتب الناس لا تخرج عن هذه الأنواع ولا بد أن يكون منها ما يكون الأطناب معها فصاحة وبلاغة ووضع كل منها موضع الآخر مضر كوضع السيف فى موضع الندى . ولسنا ندرى كيف ينكر على القائد الذى يريد أن يثير بالقول الساحر شجاعة فى جنده فيقدموا على الموت

ولا يرهبوا أن يطيل ويسهب . ثم إن الداعى الى ثورة ، أو الحافز الى وحدة أو المحرض على استقلال أو المهيب بدفع عار أو كسب مجد ، أيوجز القول ويبتره ، أم يرسله متصل الحلقات فياضا بالمعانى ؟

وإذا كان الايجاز صالحا فى هذا الموضع فما الفرق بينه وبين مقام يخاطب فيه ملك مرفوع الجناب ، أو مريض يثقل عليه الاسهاب ، أو فرصة يضيع فنصها إن طال الكلام ؟ على أن ابن سنان لو أنعم النظر لوجد أن الأطناب لا يلزمه تكرار المعنى لأن مقامه يستدعى أن يلقى بالقول يحمل معنى ثم يردف بآخر يحمل معنى ثانيا ، أو أنه يستغرق كلاما كثيرا ليؤدى مجموعه المعنى المراد كالوصف والقصة مثلا . وما من شك فى تفاوت العقول المحتاجة الى تفاوت فى الأسلوب وأما ما يدعيه من أن المطنب لافهام العامة يلزمه أن يستعمل المبتذل ليجانس عقولهم فذلك من مواقع زلله أيضا لأن اللغة قد جمعت الفاظا سهلة سائغة يدركها العامى وتصل اليه واضحة المعنى فلسنا بحاجة الى المبتذل المرذول لافهامه ، بل لربما زرى عليك العامى حين تخاطبه بالمبتذل وجردك من فضيلة الفصاحة لأنه لا يجد ما يقوم فرقا بينك وبينه إذ ذاك .

ثم إن فى كلام الله وحديث رسوله والمأثور من أقوال العرب ما حوى الأسهاب والأطناب وما لم يكن على غرار واحد من الايجاز والاقتصار ، أفنلقى ما كان مسهبا ونجرده من فضيلة الفصاحة إذ ذاك ؟

وبعـــد :

فان كتاب سر الفصاحة ثمرة طيبة لابن سنان ، وتحفة فنية رائعة يقضى الوفاء لها ولمبدعها أن تجد من الكاتبين قلما يستوحى من (سر فصاحته) ويستلهم من رائع بلاغته ، وأن تظفر بمن هو أقدر منا على التحليل والتصوير ، وأبرع فى التحقيق والتفكير ، ولكننا نلتمس لأنفسنا نحن الآخرين عذرا إذ لم نجد فى الكاتبين من شرح نواحى الجمال فى سر الفصاحة أو دبج فى ابن سنان قولا . فقد عاش الرجل نابها ، ولكن التاريخ ظلمه باهمال التحدث عنه ، وقدم لأرباب البيان أشهى ثمرة ، ولكنهم ضنوا عليه بالتحليل والتأريخ . وكان كل ماذكرناه فى بحثنا هذا منتزعا من الدرس الذى لا جهد لأحد غيرنا فيه ، مشتقا من متابعتنا لكتابه واستنتاج الحكم من سطوره . وبحسبنا ذلك جهدا ، وما على الله عهد أن يعصمنا من الزلل ، ولله الكمال وحده ؟

محمد كامل الفقى
قسم تخصص البلاغة والأدب
بكلية اللغة العربية

أسماء الايام فى الجاهلية

بقلم الاستاذ الدكتور أ . فيشر

ذكر "هُمَّل" فى متفرقاته (١) : أن ابن سيده أورد فى مواضع مختلفة من كتابه لسان العرب البيتين الآتيين (وهما من الوافر) :

أؤمل أن أعيش وأن يومى ... بأول أو بأهون أو جُبارِ
أو التالى دُبارِ فإن يفتنى ... فمؤنسُ أو عَروبةَ أو شِيارِ

وينسب اللغويون هذه الأسماء الى (العرب القدماء) خاصة من عاشوا فى الجاهلية . والظاهر أن هذه الأسماء لم يؤخذ بها فى العصر الاسلامى ، إذ اعتيض عن شيار بيوم السبت وعن عروبة بيوم الأحد وهكذا . .

وتجيء كلمة عروبة الاثيوبية بمعنى يوم العطلة الذى تقام فيه شعائر الدين ، كما أن الكلمة الآرامية شبيهة بها نطقا ومعنى . هذا والكلمة العربية القديمة عَرُباء وعِرْبَياء تجيء بمعنى الطبقة السابعة . ومن هذا يتضح أن الكلمة كانت شائعة فى جنوب بلاد العرب .

وأورد المؤرخ أحمد بن يعقوب العباسى فى إحدى كتبه : جُبَار ، أُفتَهُ ، شِبَار ، كما أورد ابن سيده فى كتابه لسان العرب تحت مادة دبر أفته أيضا . وكذلك أورد أرجى بدلا من أؤمل . كما أورد هذا ضمن مادة جبر . هذا وقد أورد ضمن مادة هون أم فيومى بدلا من فإن يفتنى . كما ذكر الملاحظة الخطيرة التى تدل على أن اليوم الثانى من أيام الأسبوع كان لا يزال يسمى أَوْهَد من الوَهْدة . (انتهى كلام المستشرق همل) . وإنى أستبيح لنفسى إيراد هذا وتكملته .

أورد كمال الدين بن الأنبارى فى كتابه الانصاف (مخطوط توربكه) (٢) هذين البيتين صحيفة ١٥٧ إذ جاء فيه : وقال الآخر أؤمل ... البيتين ، فترك صرف دبار وهو منصرف ودبار يوم الاربعاء . وما ذكره فى هذين البيتين أسماء الأيام فى الجاهلية . فأول يوم الأحد ، وأهون يوم الاثنين ، وجُبارٌ يوم الثلاثاء ، ودُبارٌ يوم الأربعاء ، ومؤنسٌ يوم الخميس ، وعَروبة يوم الجمعة ، وشِيارٌ يوم السبت .

وذكره العكبرى فى شرح المتنبى الجزء الاول صحيفة ١٩٣ طبع القاهرة سنة ١٤٩٥ . وكذلك ذكره العينىّ فى شرح الشواهد الكبرى الجزء الرابع صحيفة ٣٦٧ كما ذكره الثعالبى فى العرائس طبع القاهرة سنة ١٢٩٥ صحيفة ٥٦ وذكره أيضا البيرونى فى الآثار الباقية عن القرون الخالية باعتناء ساخو الجزء الاول صحيفة ٦٤ . وذكره الشريشى فى شرح المقامات

(1) Hommel, Suedaraschen Chrestomahie. (2) Ms. Thorbecke.

الحريرية الجزء الثانى صحيفة ٦٤ . وذكره ابن سعد فى الحاشية على شرح الأشمونى طبع تونس سنة ١٢٩٣ الجزء الثانى صحيفة ١٢٣ . وذكره كذلك الجوهرى تحت مادة هون . وجاء فى تاج العروس تحت كل من المواد الآتية : عرب ، جبر ، دبر ، شبر ، أنس ، وأل ، هون ، كما جاء فى محيط المحيط مادة دبر ، وذكره الفرجانى فى « مبادئ علم الفلك » باعتناء جوليوس (١) .

أما عن مصادر هـذه الأبيات فيراجع خاصة الجوهرى فيما سبق الاشارة إليه إذ ذكر : أنشدنى أبو سعيد السيرافى قال أنشدنى ابن دريد لبعض شعراء (قائله بعض شعراء الجاهلية) أؤمل . . . البيتين . وكذلك العينى فيما سبق التنويه عنه : قاله بعض شعراء الجاهلية ، كذا قاله الجوهرى وأبو حيان فى التذكرة ولم ينسباه . كذلك أورده ابن سيده فى كتاب لسان العرب مادة عرب : قال أبو موسى الحامض قلت لأبى العباس (أحمد بن يحيى ثعلب) هـذا الشعر موضوع ، وكذلك ابن سعد فيما سبق الاشارة إليه إذ ذكر : أنشد (ثعلب) أؤمل . . . البيتين ، فقيل له هذا موضوع الخ .

وكفى بهذه الاستشهادات دليلا ، خاصة إذا روعى ضعف الشاعرية الموجودة فى البيتين ، على أن هذين البيتين من نظم أحد اللغويين لتسهيل حفظ الأيام السبعة لتلاميذه .

وعندى أن قراءة هذين البيتين هى كما يلى :

أؤمل أن أعيش وأن يومى ... بأول أو بأهون أو جبار
أو التالى دبارَ فإن أفته ... فمؤنسٍ أو عروبةَ أو شيارِ

وذكر العكبرى فى الموضع المشار اليه : فترك صرف مؤنس ودبار وهما مصروفان ؛ وذكر العينى فى الموضع السابق ذكره ما يقرب من هذا إذ قال : الاستشهاد فيه فى قوله دبار ومؤنس فانهما مصروفان وقد ترك الشاعر صرفهما للضرورة . وذكر ابن سعد فى الموضع المشار اليه : مؤنس ودبار مصروفان وقـد ترك صرفهما . وهكذا قرأ هؤلاء الثلاثة فمؤنس أو (كذلك قرأها البيرونى وابن سيده فى لسان العرب مادة هون) .

أما روايته على الوجه الآتى :

أو التالى دبار أم فيومى ... بمؤنس أو عروبة أو شيار

(راجع الجوهرى ولسان العرب وتاج العروس مادة هون) فترجع علة وجودها الى رغبة البصريين فى تحاشى دبار غير المنصرف إذ جوزوا فيه الصرف وعدمه (راجع :

(Kosut fuenf streitfragen der Basrenser und Kufenser .

ذهب الكوفيون الى أنه يجوز ترك صرف ما ينصرف فى ضرورة الشعر . . . .

وذهب البصريون الى أنه لا يجوز . ويستدل من رواية البيتين على الصورة التى أوردها

(1) Golius, Elementa astronomica .

همل (راجع دبار ومؤنس) على أن الذين يتابعون دراسة الشعر العربى القديم (من بين المستشرقين) ليسوا على كبير بينة من أمر ما كان يتمتع به الشعراء القدماء من الحرية اللفظية .

وقرأ بطرس البستانى هذين البيتين قراءة تختلف عن كل القراءات المعتمد عليها فأوردها هكذا :

علمت بأن أموت وأن موتى بأوهد أو بأهون أو جبار
أو التالى دبار أو يوافى بمؤنس أو عروبة أو شيار

وذكر الملاحظة التالية : فانه جمع كل أيام الاسبوع وابتدأ منها بأوهد وهو يوم الأحد ثم أهون وهو يوم الاثنين الخ . ومما يلفت النظر أن وضع أوهد ليوم الأحد حين أن جميع ما ورد فى كتب مفردات اللغة (محيط المحيط مادة وهد) تعتبر أوهد اسما آخر ليوم الاثنين .

ولهذا كانت ترجمة همل للبيتين (الى اللغة الألمانية) لا يعتمد عليها .

وتصحيح وإنّ بجملها وأنّ يحتم كما قد تبين فهم هذين البيتين على الوجه الصحيح .

أما كلمة عروبة فليست بعربية قديمة إذ هى آرامية الأصل .

وتدل جميع الظواهر على أن هـذه الكلمة استعملها العرب قبل الاسلام ، على الأقل فى الأغراض العلمية وفى مواطن كانت واقعة تحت نفوذ اليهود ، وذلك فى ميدان التشريع المدنى للعرب . ولم تنته الأبحاث الى نتيجة يحسن الاعتماد عليها فى إرجاع أسماء الأيام الستة . أو إذا ضمت اليها أوهد فهى الأيام السبعة ، الى أصولها اللغوية التاريخية . وأن تحقيق بيتين من الشعر وتمحيص كلمات وردت فيهما ولم ترد قطعا فى سواهما من قبل ، مع ما أصابهما من التشويه أو النقص لن يكون له الثمر المرجو . ولا يمكن الارتكان فى هذا الى القصص الموضوع فيما أورده المسعودى فى الجزء الثالث صحيفة ٨٨ من كتاب مروج الذهب إذ ذكر :

وورد صالح فنظر الى ما فعلوه فوعدهم بالعـذاب وكان ذلك فى يوم الأربعاء فقالوا له مستهزئين يا صالح متى يكون ما وعدتنا به من العذاب عن ربك ؟ قال تصبح وجوهكم يوم مؤنس وهو الخميس مصفرة ويوم العروبة محمرة ويوم شيار مسودة ثم يصبحكم العذاب يوم الأول . قال المسعودى : وسنذكر فيما يرد من هذا الكتاب أسماء الأيام والشهور بلغتهم .

وذكر الثعالبى فى العرائس صحيفة ٥٦ : فقالوا مستهزئين به ومتى ذلك يا صالح وما آية ذلك وكانوا يسمون الأيام فيوم الأحد الأول ، والاثنين أهون ، والثلاثاء دبار ، والأربعاء جبار ... وفيه يقول الشاعر البيتين . . . قالوا عقر الناقة يوم الأربعاء فقال لهم صالح عـلـم حين سألوه عن وقت العذاب وآيته : إنكم تصبحون غرة مؤنس ووجوهكم مصفرة ثم تصبحون يوم العروبة ووجوهكم محمرة ثم تصبحون يوم سيار ووجوهكم مسودة ثم يصبحكم العذاب يوم الأول الخ .

وذكر ابن الأثير فى الجزء الأول صحيفة ٦٦ من كتاب تاريخ الكامل باعتناء ترنبرج : وكان قتلها يوم الأربعاء واسمه بلغتهم جبار وكان هلاكهم يوم الأحد وهو عندهم أول .

وفى قصة صالح عند الطبرى ، وهى التى أخذ عنها الثعالبى وابن الأثير واعتمد عليها المسعودى ، لا تجد ذكرا لغير اليوم الأول واليوم الثانى واليوم الثالث واليوم الرابع (راجع تاريخ الأمم والملوك للطبرى طبع ليدن الجزء الأول صحيفة ٢٤٥ سطر ١٦ — ١٧ وصحيفة ٢٤٩ سطر ١١ وما يليه وصحيفة ٢٥٠ سطر ٥ ، راجع كذلك الكشاف والبيضاوى السورة السابقة الآية ٧١ والسورة ١١ الآية ٦٧) ولا علم لى بشواهد غير هذه على الأيام السبعة . ولا أذكر أنى عثرت عليها فى الحديث الشريف أو الشعر القديم . ولهذا فانى أرى مسألة : ما إذا كانت هذه الأسماء أصيلة أو غير أصيلة لم تجد لها حلا بعد .

أما كلمة عروباء وعرباء التى تحمل طابعا إسلاميا (إذ هى كما يقال اسم الطبقة السابعة من السماء) فيقول عنها همل إنها « عربية قديمة » ولا أعرف على أى أساس بنى حكمه هذا .

وأخيرا أذكر على سبيل التكلة أن هناك قائمتين أخريين بأسماء الأيام إحداها : أبجد ، هوز ، حطى ، كلمن ، سعفص ، قرشت . والعروبة (Pocock) فى الكتاب المشار إليه صحيفة ٣١٨ و (Dozy) فى كتابه « اليهود فى مكة » صحيفة ١٧٨ ملحوظة ٢ . والثانية : صن صنبر وبر الآمر المؤتمر المعلل ومطفئ الجمر أو مكفئ الظعن راجع (Casiri, Bibliotheca Arabico-Hispana Escorialenssi) الجزء الأول صحيفة ١٥٦ .

وإنى أميل الى تعزيز رأى (Pocock) [1] و (Dozy) فى اعتبار أن القائمة الأولى ليست سوى دعابة سمجة من مدرس . أما أسماء القائمة الثانية فهى كما رأى جلد ميستر (Gildmeister) ليست أعلاما على أسماء الأيام ، بل هى خاصة بأيام العجوز التى ، على حد الاعتقاد السائد بين الناس فى البلاد العربية ، يكون الشتاء خلالها على أشده . وهذه الأسماء ليست عربية قديمة بل هى ترجع الى العصر الذى يلى عصر ازدهار العربية . (راجع المسعودى فى الكتاب السابق الذكر الجزء الثالث صحيفة ٤١٠ وما بعدها وصحيفة ٤٥٦ . وكذلك البيرونى فى الكتاب المومى اليه صحيفة ٢٥٤ وما يليها والحريرى فى الكتاب المشار اليه الجزء الأول صحيفة ٢٩٥ وكذلك الجزء الثانى صحيفة ١٣١ والشريشى فى الكتاب المشار اليه الجزء الثانى صحيفة ٢٢٩ ، وياقوت فى الكتاب الآنف الذكر الجزء الثالث صحيفة ٤١٩ والقزوينى باعتناء فستنفلد فى الجزء الأول صحيفة ٧٧ والمزهر طبع القاهرة سنة ١٢٨١ فى الجزء الأول صحيفة ١٤٦ وفى معاجم اللغة تحت مادة عجز ، ضن ، صنبر ، وبر ، أمر ، علل ، أطفأ ، كفأ ، كسأ ، كسع ؟

نقلها عن الألمانية

ابراهيم ابراهيم يوسف

---

(1) De Sacy, Grammaire arabe, 1, 8, Lane, Lexicon. مادة أبجد كذلك

في عالم المؤلفات الجديدة

التعليم في رأى القابسي

الأستاذ القابسي هو أبو الحسن على بن محمد الفقيه القيرواني من علماء القيروان وصلحائها ، وقد تناول الكلام على سيرته جميع من ذكروه في مؤلفاتهم ، وقد أطال الكلام عنه القاضي عياض مؤلف (الشفاء) فكان مما قاله فيه فوق ما سرد من فضائله العلمية : « كان أبو الحسن من الخائفين الورعين ، المشتهرين باجابة الدعوة ، سلك في كثير من أموره مسلك شيوخه من صلحاء فقهاء القيروان ، المتقللين من الدنيا ، البكائين المعروفين باجابة الدعاء ، وظهور البراهين »

كان الأستاذ القابسي ضريرا ولم يمنعه ذلك من أن تكون كتبه كما قال عنه فضل الله العمري في مسالك الأبصار : « وكتبه في نهاية الصحة » توفى سنة ٤٠٣ هجرية .

وقد اختار حضرة الأستاذ النابه الدكتور احمد فؤاد الاهواني أن يجعل موضوع رسالته للحصول على الدكتوراه من جامعة فؤاد الأول مذهب الأستاذ القابسي في التعليم ، وهو موضوع طريف يشوق كل باحث ومستفيد أن يلم به لأنه فضلا عن أنه يمثل رأى أحد بناة الصرح العلمي للمسلمين يكشف للمعاصرين عن حقيقة مذهب الاسلام في موضوع هو رأس جميع الموضوعات الاجتماعية في هذا العصر .

وقد أجاد الدكتور الاهواني الفاضل في تحليل آراء هذا الامام وتصويرها كل الاجادة يشهد بها أستاذه الكبير حضرة صاحب المعالي والفضيلة الشيخ مصطفى عبد الرازق وزير الأوقاف العمومية فقال :

« أما كتاب القابسي فهو كتاب جليل الفائدة للباحثين في التعليم وتاريخه عند المسلمين . وهو يصور حالة التعليم في عصره من نواح قلما فطن لها مؤلفو ذلك الزمان .

« وقد عنى الأستاذ الاهواني في بحثه القيم بأن يترجم للقابسي ثم يعرض موضوع كتابه عرضا جديدا ، فراعى فيه تنظيمها وتوضيحها ، وردها الى أصولها ، وربطها بمذاهب الفقهاء ومقالات المتكلمين » . اه

ونحن بعد أن اطلعنا على هذا الكتاب نوافق معالي الوزير على حسن رأيه فيه وندعو كل من يهمه أمر التعليم وتاريخه عند المسلمين أن يقرأوا هذا الكتاب ، فانه فضلا عن عرضه رأى رجل من كبار علماء الاسلام ، عرضا تحليليا دقيقا ، يجلى لنا سبق أئمتنا الأولين جميع مصلحي التعليم الى قواعد البيداجوجيا الصحيحة .

ولا يجوز لنا أن ننسى الثناء على الدكتور الاهواني لدقة أسلوبه فيما أورده من مذهب القابسي ، ودقة تحليله لآرائه وحسن ترتيبها وتبويبها حتى جاء كتابه مثالا يحتذى في ذلك كله .

الفهرس العام

السنة الخامسة عشرة (١٣٦٣ هـ) من مجلة الأزهر